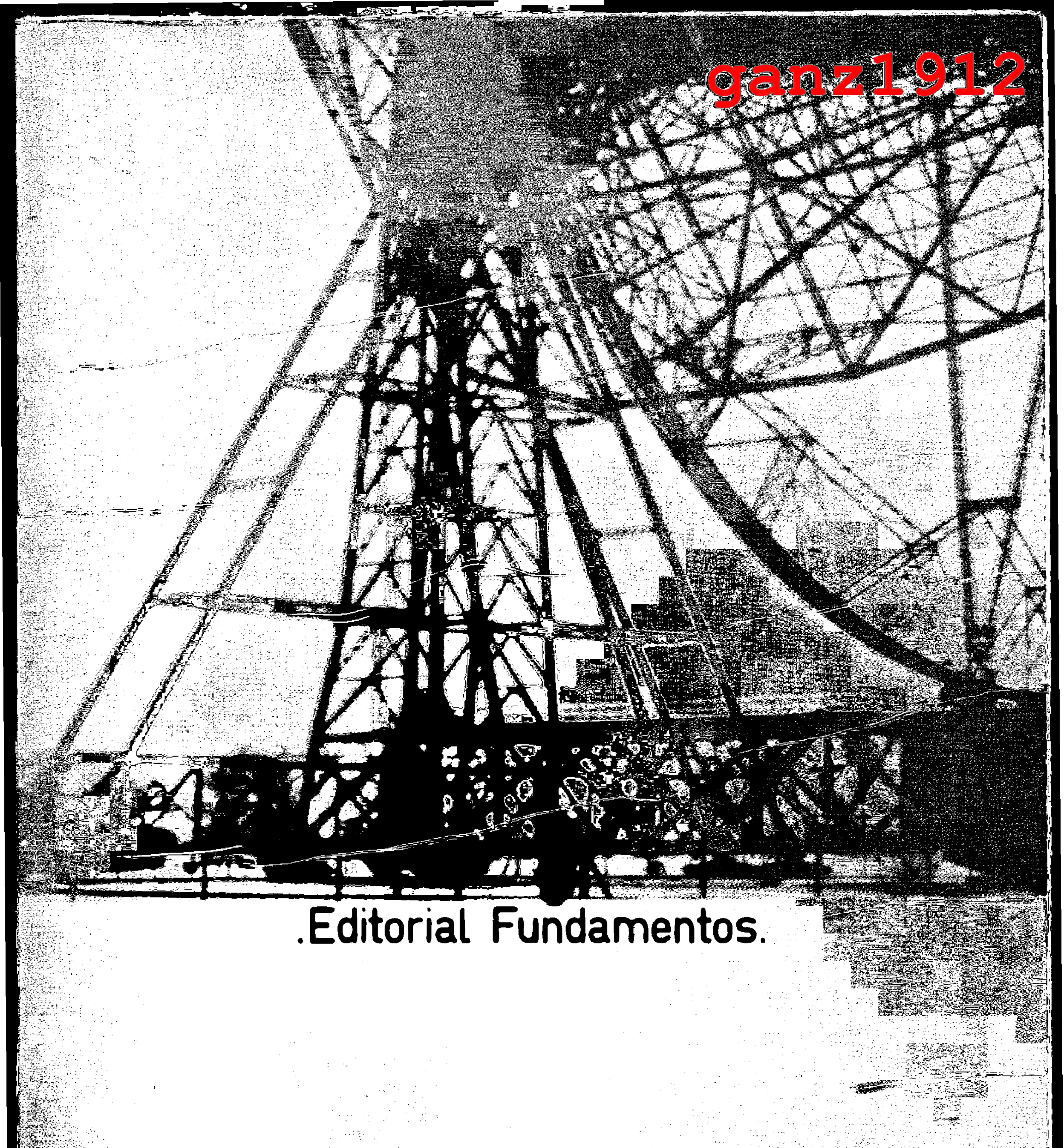


.Editorial Fundamentos.

Argumentos para una investigación.

KOSTAS AXELOS. KOSTAS AXELOS. KO

Indice

ganz1912

Traducción: Carlos Manzano

Caracas, 15. Telf. 419 96 19. Madrid-14

ISBN: 84-245-0062-8
Depósito legal: M. 21.716 - 1973

Printed in Spain. Impreso en España.
Industrias Felmar. Magnolias, 49. Madrid-29

Diseño gráfico: Diego Lara

PREFACIO

Las palabras y los escritos reunidos aquí en un volumen constituyen los argumentos de una investigación y pretenden ser testimonios y signos en el camino del pensamiento (que se encuentra también con lo que es diferente de él). Como materiales de algo que está elaborándose, permiten vislumbrar lo que puede ser el laboratorio del pensamiento, en el que elementos circunstanciales, muchas veces inseparables de los momentos iniciales y de los temas ocasionales, y también persistentes, forman aproximaciones a lo que se impone a una investigación. Un estilo de pensamiento y, a ser posible, de acción, que se busca, que dialoga (tanto como sea posible) a viva voz y por escrito, que escruta y que explora, ha de poderse desmultiplicar. ¿Acaso no es necesario a veces mostrar los preparativos y las operaciones de un pensamiento, sus motivos y sus ejemplos, en lugar de mostrar siempre el desenlace, el resultado? Los puntos sobresalientes —que se tocan— reaparecen en varios lugares, indican la trama y las operaciones del diario de viaje y abren varios campos de aplicación. Las visiones de conjunto, las síntesis, los panoramas, y los tratados escamotean en general los juegos que se producen en el laberinto. La seriedad de las construcciones supuestamente acabadas disimula la ironía de los ensayos. De todas formas, siempre se deja de lado lo que no se expone, lo que se ignora, se elimina. No hay ni visión completa del resultado ni visita exhaustiva al laboratorio. En cualquier caso, nos enfrentamos con extractos, con artificios. Sin hablar siquiera de lo no dicho, de lo impensable.

A través de las palabras y de los escritos —situados entre 1950 y 1968— que reúne este volumen (1), se podrá, si se quiere,

(1) Restableciendo los cortes que sufrieron cuando se publicaron por primera vez y aportando algunas modificaciones ínfimas.

comprender mejor las diferentes necesidades materiales para la prosecución del Despliegue de la marcha errante —Heráclito, Marx, Pensamiento planetario— *y ciertas cuestiones que provoca. Una investigación siempre está enraizada, aún cuando, y sobre todo, cuando, aspira a formular lingüísticamente —preparando un nuevo horizonte— el Juego del mundo.*

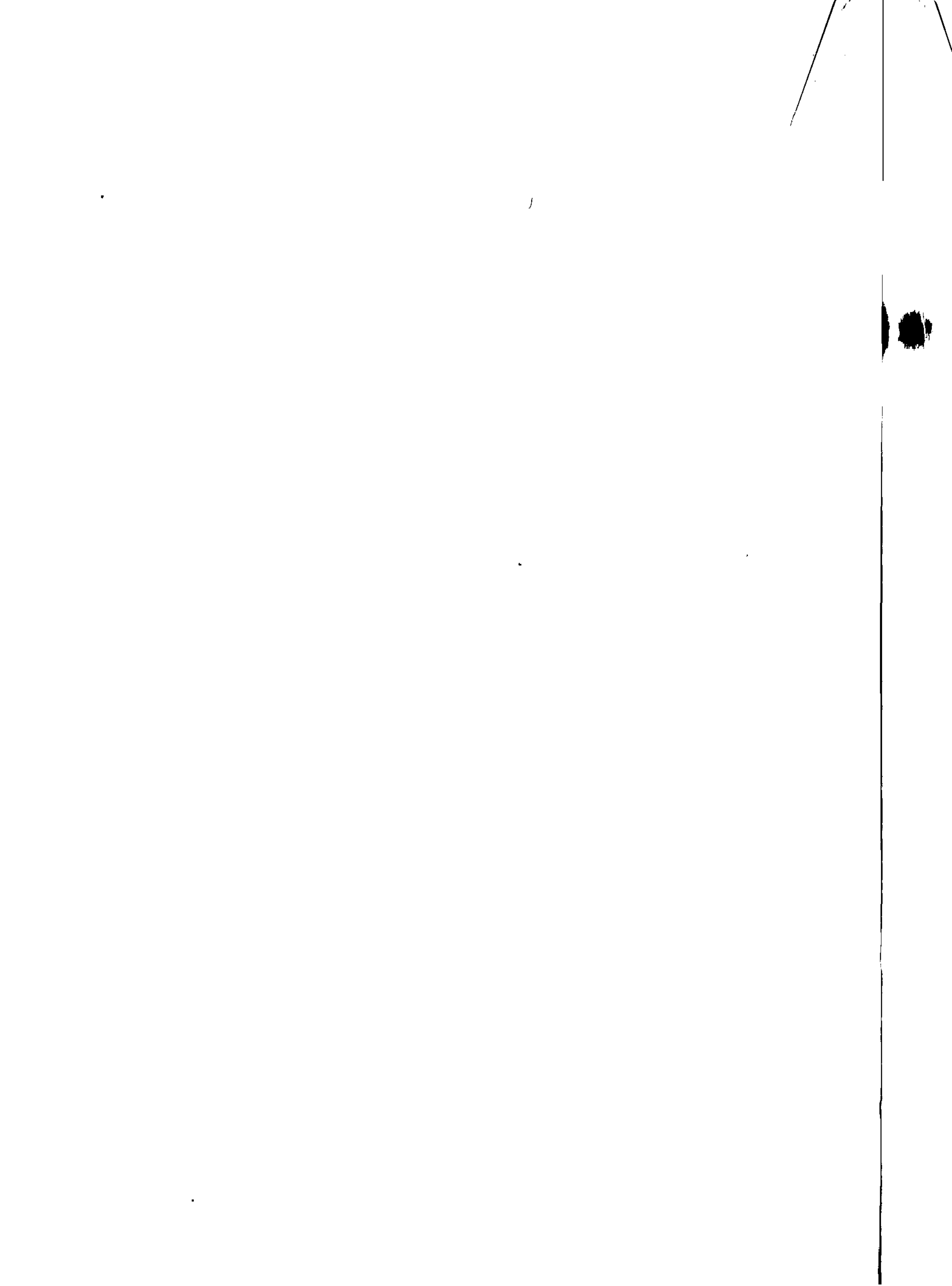
La presente investigación intenta continuar ciertos ejes prefilosóficos, griegos y originales, teológicos, cristianos y bizantinos; se esfuerza por reintegrar el marxismo, se aventura por los caminos del postmarxismo y desearía abrir una perspectiva metafilosófica al juego del hombre y al juego del mundo. En su avance, explora fragmentariamente palabras y acciones, silencios y omisiones —aún menores— de este siglo que, al acabarse, prepara igualmente el siglo y los siglos futuros. El futuro anterior sigue funcionando sin cesar. Sin duda alguna, se pueden seguir también otros caminos.

El juego de ajedrez que moviliza fichas diferentes —nobles y lógicas, caballerescas y triviales, sucesivamente redondas y cuadradas— «pide» que se lo juegue con un poquito de humor. Con y sin continuidad, con y sin seriedad, un pensamiento que se busca y busca —sin elucidar nunca las relaciones de la conciencia y de lo que se opone a ella— experimenta cuán paradójicas son las relaciones entre lo histórico y lo sistemático, lo práctico y lo teórico, lo global y lo parcial, lo vivido, lo biográfico y lo pensado, lo mundializado —todos ellos particulares y universales. Lo aparentemente completo y lo visiblemente fragmentario se remiten el uno al otro. La «doctrina» se combina con el «método», el azar con la necesidad, la provocación con la evocación, la expansión con la restricción, la autoridad con la trasgresión. La repetición, la rotación y los ciclos se apoderan de los acontecimientos y de las estructuras —a medio camino de la astucia y de la ingenuidad— y ponen en cuestión lo que triunfa en el Mundo y en los mundos y lo que no consigue imponerse (¿en qué tiempo?). Cada vez más todo se lee en diagonal, se piensa y se vive aleatoriamente, se dice y se escribe alusivamente. ¿De quién es la culpa, si no del propio Juego, que no conoce ninguna culpa y que crea ilusiones, sugiriéndonos una soberanía desgarradora y lúcida que pierde tanto sus ilusiones como sus desilusiones? Los argumentos que aparecen y desaparecen en el transcurso del juego del tiempo conocen su esplendor y sobre

todo su miseria, se dejan reconocer y desconocer, en la presencia-ausencia de los cimientos y de los puntos de referencia, a través de la cogitación, la agitación y la indigencia. Dicho juego errante rige las verdades —constelaciones triunfales de la marcha errante— y todo lo que deriva de él y va, incluso cuando se introduce por los caminos alineados, a la deriva.

A

PENSAMIENTO GRIEGO



PRESENCIA Y AUSENCIA DE HERACLITO *

Heráclito de Efeso, llamado el Oscuro por no haber sido llamado el Luminoso, nacía y moría hace dos mil quinientos años. Sin embargo, su pensamiento no ha dejado de estar presente en los momentos más grandes de la historia del pensamiento. A pesar de verse combatido, a pesar de verse criticado severamente, a pesar de haber caído en el olvido, dicho pensamiento fulminante sigue (presente) en cuanto acto original de la tradición filosófica, a pesar de que dicha tradición se introdujo por un camino que parecía y parece volver la espalda al de Efeso.

Heráclito es un pensador; todavía no es, hablando con propiedad, un filósofo. Es cierto que es el primero en hablar de los hombres que aman a la Sabiduría, de los *philosophoi,* pero se mantiene en la proximidad de la fuente del río y no en los lugares de las escuelas filosóficas. Heráclito es un poeta y su poesía apenas se puede separar de su pensamiento. Como pensador-y-poeta, habla, piensa y dice: lo que a través del lenguaje (humano) manifiesta el sentido del *logos* del ser en devenir de la totalidad del mundo. No acomete el mundo en cuanto sabio; capta y conoce lo que en el devenir es y llega a ser verdadero —pues para él y para su mundo no era lo que llegó a ser posteriormente. No es un físico en absoluto, dado que la *fisis* —el *cosmos*—, cuyo ritmo sagrado escruta no es la naturaleza —o el universo— como objeto de la ciencia de la naturaleza y materia de la técnica universal. Heráclito interroga a lo divino, el *theion,* sin ser por ello teólogo, de la misma *forma* que formula la pregunta sobre el *enigma* del ser del mundo, su *ethos* y su

(*) Prefacio a mi edición de los *Fragments d'Héraclite d'Ephèse,* Estienne, 1958 (fuera de comercio).

psiché, y el destino de la ciudad, de la *polis*, sin ser sicólogo o político.

Heráclito está, quizás, presente a través de su ausencia, como puede estar presente un origen uno, único y unitario a través de sus ramificaciones y del desarrollo múltiple y diverso de las regiones que han llegado a ser autónomas.

Heráclito piensa y habla armonizándose con el ritmo de lo que es, en el devenir, prestando el oído al logos de la totalidad del mundo, intentando captar su sentido. Al reconocer la unidad de la totalidad —«Todo es uno»— y al expresar su verdad por medio del lenguaje, se abre a la verdad unitaria de los contrarios que se ensamblan, haciéndolos hablar en y por la contradicción.

La totalidad se manifiesta en cuanto fisis divina gobernada por el rayo— el fuego bueno—, puesto que el fuego cósmico ilumina todo lo que crece y decrece, se revela y se vuelve a ocultar. El ser de la totalidad es el divino sabio —lo sagrado que resplandece en cuanto poder inmortal, incluso cuando los hombres mortales, que marchan hacia la muerte, apenas saben comprenderlo. No obstante, un diálogo enlaza la vida de los mortales y la muerte de los inmortales, de igual forma que la guerra —y la discordia— y la armonía —y el acuerdo— proceden de la misma unidad y se reúnen en ella. Los humanos viven en la ciudad, cuya razón de ser es la de ser el fundamento del ser en el transcurso del devenir, que ve afrontarse el combate y la justicia, la ley y la injusticia. Pues el mismo lazo retiene a lo que se une y a lo que se separa.

Heráclito se sitúa en el círculo del que parten y hacia el cual convergen los poderes que nosotros llamamos lenguaje y pensamiento, religión y poesía, arte y política, poderes impotentes para captar una vez por todas el sentido del ser, de la naturaleza y de lo divino, el significado de los mitos, el resplandor de los fenómenos y el secreto de la ciudad, cogidos en las redes de la vida y de la muerte, de la amistad y del odio, de la guerra y del juego total en el que está en juego todo lo que es.

Hoy, y desde hace algún tiempo, el pensamiento se encuentra ramificado en múltiples disciplinas segmentarias que acometen los diferentes segmentos de la totalidad rota —la unidad perdida—. El pensamiento que reflexiona sobre el lenguaje y sobre el pensamiento se llama lógica, y el que pretende captar

el logos del ser de la totalidad se llama ontología o metafísica. El pensamiento que se ocupa de la naturaleza se llama física, y el que intenta explorar la palabra de Dios erigiéndose en razonamiento sobre Dios, a partir de la Escritura y de los textos de los Concilios, recibe el nombre de teología. El pensamiento que se dedica a pensar el hombre se constituye en antropología y en sicología, en tanto que el que afronta la historia y la sociedad constituye la historia y la sociología. A esas disciplinas se añade la teoría del arte, la estética. Todo lo que llamamos realidad —el ser en su plenitud y los diferentes dominios y aspectos del ente—, todo lo que llamamos pensamiento —en su función unitaria y con todas sus segmentaciones— se encuentra precipitado en el engranaje de la sistematización científica, por una parte, y de la exploración histórica y la erudición arqueológica y filológica, por otra.

No obstante, no es con ayuda de esas categorías como Heráclito se deja interpelar para responder. A pesar de todo, su presencia secreta sigue persistiendo y su morada está escondida como una corriente subterránea que quizás un día se pondrá a bramar, haciendo estallar todo lo que la cubre, cubriendo al mismo tiempo la superficie plana del planeta.

Grandes pensadores modernos se han puesto en camino para entrar en diálogo con el pensamiento del de Efeso. ¿Lo han encontrado efectivamente? En su *Curso sobre la historia de la filosofía* Hegel proclama que «esa filosofía no está anticuada, su principio es esencial». Marx, al tiempo que pretende suprimir el pensamiento filosófico en y por su realización en la práctica y en la técnica, sabe ver que «la filosofía moderna no ha hecho otra cosa que proseguir una tarea comenzada ya por Heráclito», como podemos leer en un artículo del joven Marx aparecido en la *Gaceta Renana* del 14 de julio de 1842. Nietzsche, en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, habla en estos términos del primer pensador que osó interpretar el mundo en la unidad de su totalidad como un Juego: «Lo que él contempló, el pensamiento de la ley en el devenir y del juego en la necesidad, de ahora en adelante debe contemplarse eternamente; él fue quien alzó el telón sobre ese espectáculo sublime». Y en nuestros días Heidegger intenta la aventura de remontarse a los orígenes; en el texto de una conferencia que formula la pregunta de *¿qué es la filosofía?*, describe: «El ἀνὴρ φιλόσοφος ama el σοφὸν Lo

que esa palabra dice, según Heráclito, es difícil de traducir. Pero podemos elucidarlo siguiendo la interpretación del propio Heráclito. De acuerdo con lo cual τὸ σοφόν dice esto: "Ἓν πάντα," «Uno (es) Todo». Todo quiere decir en este caso: πάντα τὰ ὄντα, el conjunto, lo único, lo que une todo. Pero, unido, el ente lo está en el ser. Dicho con más agudeza: el ser *es* el ente. En este caso «es» habla en sentido transitivo y no quiere decir menos que «recoge». El ser recoge el ente en el sentido de que es el ente. El ser es la reunión — Λόγος (1).

---

(1) Traducido por Kostas Axelos y Jean Beaufret, Gallimard, 1957 y 1968 (in *Questions* II). Este curso escrito de Heidegger no se entendió. Se creyó encontrar en él un resumen de la filosofía heideggeriana. Sin embargo, los traductores añadieron notas. Una de ellas advertía:

Las páginas que preceden no constituyen en absoluto una interpretación —historicofilosófica— de la historia de la filosofía desde un punto de vista que sería el de Heidegger. Ni siquiera revelan en toda su amplitud la meditación heideggeriana de la *verdad del Ser* (con la cual se vincula la asignación de la filosofía como metafísica). Como destinadas que están a abrir una conversación libre, se limitan a proponer la explicitación de lo que es la filosofía en cuanto filosofía en la tradición filosófica: "Una correspondencia que formula lingüísticamente la llamada del ser del ente" —teniendo en cuenta que ese *ente-Ser* "llega de formas múltiples al resplandor del parecer".

Y la nota de prensa precisaba:

Heidegger pronunció esta conferencia inaugural durante su primera estancia en Francia en los Encuentros de Cerisy.

¿Qué es la filosofía? Evidentemente se puede responder a esa pregunta señalando problemas que serían los "problemas eternos" de la filosofía. Pero dichos problemas tienen origen griego. Por tanto, en primer lugar hay que remontarse al nacimiento griego de la filosofía. Y en este caso inicialmente el nombre es el que aclara el ser de la cosa; pues el lenguaje no es una vestidura indiferente del pensamiento, sino el propio pensamiento en su eclosión esencial. Llegar a ser filosofía es así la aventura singular de la Palabra griega, aventura a la que no cesamos, de pertenecer, aún cuando no lo sepamos, en la medida en que filosofamos.

Heráclito y Parménides todavía no eran "filósofos". Fue con Platón con quien el pensamiento se convirtió en esa tensión nostálgica hacia el ser del ente por el cual la filosofía comienza y en que se inicia una metamorfosis posterior. Más que la Edad Media cristiana, el advenimiento cartesiano de la subjetividad fue su peripecia "historial".

La filosofía de Platón y de Aristóteles no es un juego de conceptos abstractos. Está motivada por una vocación o una "disposición" fundamental: asombrarse ante el ser. Lo mismo ocurre con el racionalismo cartesiano. Sin embargo, la filosofía de Descartes está dirigida por otra disposición: la de la confianza en una certeza a la prueba de la

El ser de lo que es, todo lo que es, la esfera de la totalidad, se encuentra de ahora en adelante introducido en un devenir planetario, *planetario*, es decir, globalmente *errante*. El planeta, y aquello cuya prenda constituye, ignora el sentido del ritmo que lo arrastra y todo sentido deja de ser presente. Una era planetaria se abre en la que toda presencia se ve marcada por el sello de la ausencia. El devenir es tiempo, el ser es devenir, el devenir es. Heráclito piensa que el propio Uno-Todo es devenir de acuerdo con el ritmo del tiempo. Y ¿qué es el tiempo, es decir, el devenir del ser de la totalidad del mundo? «El tiempo es un niño que juega a las damas; la realeza de un niño». Lo que fue helénico ha llegado a ser antiguo, y lo que fue cristiano nos aparece como medieval; pero la modernidad se encuentra en el umbral de su superación. El mundo se está volviendo planetario, el ser «y» su sentido se ven precipitados en el *movimiento de rotación* que arrastra toda presencia y que instaura la era (planetaria) del *poder de la ausencia*, dado que desde ahora la ausencia constituye el enigma del círculo de la totalidad, en la que comienzo y fin se reúnen según el orden del tiempo. Heráclito es un fin y un comienzo, y nosotros estamos en una época planetaria que comenzará a experimentar el devenir del ser en cuanto Juego —sin que dicho juego total sea del orden de la tragedia, ni del de la comedia.

---

duda como medida decisiva de la verdad. Tal es el sentido del advenimiento cartesiano de la subjetividad que será la esencia de la filosofía moderna.

Pero, ¿adónde se dirige la filosofía así determinada? ¿Va a conocer un fin? ¿Se acaba con Hegel? ¿Marx y Nietzsche no serían ya filósofos? Vivimos en la espera de una disposición todavía distinta. Eso es lo que atestigua, en la angustia y la desesperación, la conmoción del mundo actual.

No obstante, recordemos que la filosofía constituye la esencia interna de nuestra historia occidental-europea. A partir de ella se comprende el reino planetario de las ciencias. Y a su nivel se despliega en un insondable parentesco la palabra poética, como ella al servicio del lenguaje.

ANAXAGORAS Y EL ORIGEN DE LA FALLA (*)

> Anaxágoras fue el primero que consideró que la descripción y la forma de todas las cosas está conducida por la fuerza y razón de un espíritu infinito.
>
> Si preguntáis a la filosofía de qué materia es el cielo y el Sol, ¿qué os responderá si no que de hierro o, con Anaxágoras, de piedra, y de cualquier materia corriente?
>
> Sócrates, en Jenofonte, sobre estas palabras de Anaxágoras, considerado por la antigüedad como mejor conocedor que nadie de las cosas celestes y divinas, dice que acabó con el cerebro perturbado, como les ocurre a todos los hombres que se ocupan inmoderadamente de los conocimientos que no son de su pertenencia.
>
> Montaigne, *Ensayos*

Anaxágoras nació en Clazomena, en Asia Menor, hacia el año 500 antes de Jesucristo. Se dice que siguió las lecciones de Anaxímenes de Mileto. Fue el primer presocrático que se instaló en Atenas. Como su nombre indica fue el *rey* del *ágora*. Se hizo amigo de Pericles, Fidias, Eurípides. Feliz época la que señaló el encuentro de tantos genios, precedidos por tantos genios, a los que tantos genios iban a suceder. (¿Y desde entonces? Naturalmente, podemos rememorar la época que vio crear, pensar y actuar a Napoleón y Goethe, a Hegel y Hölderlin, a Mozart y Beethoven. ¿Y desde entonces? ¿Acaso el pensamiento y la ac-

(*) Publicado en la obra colectiva *L'endurance de la pensée* (*Pour saluer Jean Beaufret*), Plon, 1968.

ción son obra de todo el mundo?) Al verse acusado de impiedad, se trasladó a Lampsaque, en Asia Menor, donde se le recibió con grandes honores. El Estado y el pensamiento se combaten y se honoran desde hace mucho tiempo. Allí murió. Según el logos de la leyenda, parece ser que poco antes de su muerte, pidió que en sus aniversarios se organizasen fiestas de niños. Al parecer, aquella costumbre se conservó. Así, los juegos de los niños perpetuaban los juegos del pensamiento.

* * *

Al problema central de *¿qué es el mundo?, ¿qué es todo lo que es?,* los milesios, los pitagóricos, Heráclito, dan sus respuestas. Así como puede parecernos que el pensamiento de los milesios está en diálogo con el de los pitagóricos y el pensamiento de Heráclito con el de los eléatas, así también puede parecernos que el pensamiento de Anaxágoras está en diálogo con el de los atomistas. ¡Oh, esquemas! ¡Oh, diálogos!

Con Anaxágoras pasamos del *pensar,* νοεῖν verbal, de Parménides, al nominal νοῦς. Nos dice que el *Nous* —¿cómo traducirlo: pensamiento, inteligencia, razón, espíritu?— es ilimitado (ἄπειρος) y autónomo (αὐτοκρατής) Pues no está mezclado con *nada,* es decir, con ninguna *cosa.* (οὐδενὶ χρήματι). El *Nous* (1) ha organizado más que organiza todo lo que es (fr. 12). A saber, lo que debe llegar y lo que ha sido, lo que ya no es o todavía no es, todo lo que es. ¿Ha formado, por tanto, el cosmos al transformar, al ordenar el caos en mundo organizado y reconocido por él?

¿Cómo responder a ese tipo de preguntas? ¿Qué camino seguir para hacerlo? ¿De acuerdo con qué mediaciones y articulaciones?

A pesar de ser eterno (fr. 14) —por tanto, omnitemporal— fue en un momento del tiempo cuando el *Nous* comenzó a poner todo en orden y en movimiento (fr. 13). Es cierto que Anaxágoras, como griego que era, no podía pensar o creer en una creación *ex nihilo* del mundo. No hablaba de un origen (γένεσις)

(1) *Nous* debe quizás escribirse con mayúsculas para que no lo confundamos con el pronombre personal de la primera personal del plural (en francés), cosa que podemos hacer, puesto que nos asegura la problemática cohesión del *nosotros* (*nous,* en francés).

sino de una separación (διάκρισις) de las cosas. Nada se crea de nada, piensa, y nada se convierte en nada (fr. 17). Todo se forma a partir de lo que preexiste, gracias a la mezcla y a la separación. ¿Cómo era lo que preexistía a la acción más que mezcladora y sobre todo separadora del *Nous?* ¿Estamos ante una dualidad casi inicial e insuperable? ¿O es el dualismo —el nuestro, que no es solamente nuestro— el que nos hace ver y perder de vista las cosas consideradas desde ese ángulo desdoblante? ¿A partir de qué momento se manifiesta la falla? ¿Hay, por un lado, un *Nous* sin mezcla, sin amalgama, autónomo, y, por otro, un caos de entes preexistentes y, en tercer lugar, un caos transformado en cosmos por el *Nous?* ¿Dónde radica la falla? ¿En el caos? ¿Entre el caos y el cosmos? ¿En el *Nous* y en su posición? ¿En la acción? ¿En la composición del mundo? ¿En la exposición de Anaxágoras? ¿En nuestra comprensión? ¿Hay falla? ¡Oh, preguntas!

Puesto que no podemos poner por delante postulándolos como un antes ni el caos informe, ni el *Nous* pensante, puesto que nos vemos cogidos en el torbellino que, de entrada, dice y piensa el movimiento turbulento de todo lo que es, intentemos, entonces, ponernos y volvernos a poner a buscar lo que desde hace mucho tiempo se busca, sin que nunca se haya encontrado. Somos nosotros, los humanos, los que formulamos esas preguntas que caen sobre nosotros. Sin poder elucidarlas y sin poder aniquilarlas totalmente. Nosotros, los humanos, antes, durante y después del humanismo. Profundamente desorientados sobre nuestro astro natal, no conseguimos captar ni los orígenes, ni los procesos, ni las causas y los fines, aunque —y por qué— los marcábamos con cierto sello, más incierto que concluyente. Lo inaugural esquiva los augurios que, a pesar de todo, lo dicen.

¿Qué inaugura y qué concluye Anaxágoras? Reanudemos metódicamente sus caminos y sus marchas que conducen al lenguaje y pierden una marcha, si no la marcha. Evitando las interpretaciones dualistas, idealistas-espiritualistas y realistas-materialistas, platónicocartesianas o derivadas de ellas. ¿Es posible? Sin poner por delante y sin plantear la anterioridad de la *materia* y sin suponer la omnipotencia temporal del *Nous,* ¿cómo podemos remontar el curso fundador y errante del tiempo? Somos nosotros, los humanos, Anaxágoras antiguamente, nosotros hoy, quienes hablamos y pensamos, sin poder formular lingüística-

mente ni pensar otra cosa que lo que es, lo que es, *que existe* en y por el lenguaje y el pensamiento. Pero, lo que «existe», ¿existe antes o aparte del lenguaje-y-el-pensamiento? Pero no parece que se pueda hablar de tal existencia. ¿Y la cuestión de lo que se trama en silencio para que después resulte reconocido y desconocido? Lo que es, existe *en cuanto tal* como «contemporáneo» del lenguaje y del pensamiento, que lo nombran y lo aniquilan. Ese *al mismo tiempo* de los seres, de las cosas y del lenguaje apenas nos satisface. Dicha insatisfacción es fecunda. A condición de no olvidar que incluso lo que precede al lenguaje y al pensamiento se dice y se piensa en ellos. Hoy no sabemos científicamente que las —y unas— cosas precedieron a nuestro lenguaje y a nuestro pensamiento. La astrología y la geología, entre otras, nos lo muestran. No obstante, hablamos de lo antecedente en términos «consiguientes». Dicho tautológicamente: antes, sin y después del lenguaje, «no hay» sino silencio, o mejor: Evidentemente, el *Nous* no era para Anaxágoras y los antiguos solamente, o sobre todo, humano. ¿Cómo existía con los seres y las cosas antes de que los humanos lo dijesen? El movimiento tumultuoso que acciona y que «hace ser» el ser, ¿es obra de un *Nous* eterno? ¡Oh, trampas de la representación!

Si bien el *Nous* ha organizado el cosmos a partir de un —¿hipotético?— caos primordial, no hay que perder de vista que el propio *Nous* es, según el «inconsciente» Anaxágoras, lo más fino y lo más puro de lo que es (fr. 12). Entre las cosas — χρήματα — estaba, por tanto, también esa cosa extraña y ajena (?) a ellas, el *Nous*. ¿Dónde está la falla? El problema del caos original, de la mezcla indiferenciada, sigue abierto, naturalmente: pues el caos-mezcla es la abertura de par en par. El problema del *Nous* que introduce las separaciones no por ello sigue estando menos abierto; pues también el *Nous* existe desde siempre y *mezcla* y *separación* se corresponden. El pensamiento separa los seres y las cosas y se separa de ellos, pero los une igualmente al separarlos y los separa al unirlos. Y, sin embargo, casi todo nos hace pensar que Anaxágoras introduce en el pensamiento algo —que no es una cosa— como una falla. Así, pues, ¿no existía antes? El pensamiento siempre es falible. Los términos separados nunca existen por separado, pues ninguno de ellos es el otro y todos son el Mismo. Para pensar al mismo tiempo —*onto*-lógicamente

y onto-*lógicamente*—, aunque sólo fuesen los dos aspectos, que se han vuelto los dos problemáticos, de lo que se manifiesta, sin hablar de lo que, conjuntamente se retira, habría que conocer el ser de la manifestación y saber descodificar el mensaje del ser, del conocer, del aparecer, del desaparecer, del renacer. Anaxágoras, pensador poco estruendoso, nos advierte. Nos dice que lo que aparece y se manifiesta (los fenómenos) es la vista —el rostro— de lo que está velado y no se muestra. La falla está, de entrada —fenomenológicamente— en los fenómenos, más todavía que en su disposición noológica: «Lo que se manifiesta: rostro de lo que no se manifiesta» (fr. 21a). ¿Entonces?

El *Nous* cósmico y humano ordenó todo lo que es. ¿Significa el advenimiento de la diferencia sobre fondo de semejanza? ¿A qué se asemejaba lo que la reunión reunía, cuando todas las cosas estaban juntas (ὁμοῦ πάντα χρήματα) —como afirma el fragmento 1—? ¿En qué tiempo? Presas de las estructuras cíclicas y repetitivas, evolutivas y lineales del tiempo, ¿cómo podemos desmontar y desarticular el ritmo multidimensional y orientado del tiempo? Fulminados por el estallido y la reunión que van a la par con las diferencias, nostálgicas y trituradas por y bajo la presión de la indiferencia, mezclando todo con todo y, no obstante, *sacados* de la mezcla, ¿cómo podríamos, obnubilados por nuestro tiempo, comunicar con el tiempo antiguo y con el juego del tiempo? ¿Está el movimiento desprovisto de comienzo o sigue siendo su comienzo —circularmente— inaprehensible para nosotros, en caso de que pudiésemos distinguir entre el movimiento llamado real —*onto*-lógico— y su aprehensión por nuestro *Nous* —onto-*lógico*? Lo mismo ocurre con el origen de la falla.

¿Expone Anaxágoras didácticamente una historia del mundo en el tiempo? ¿Está ya el *Nous* en la mezcla originaria y caótica que se convertirá en el conjunto de las cosas separadas y relacionadas, el orden cósmico? Una vez más, hablamos de *antes* en términos de *después*. No obstante, es necesario que lo que viene después vaya contenido, en germen, en lo que lo precede. De una fusión inicial, de una barahúnda de tejidos cósmicos —fallas—, de un número ilimitado de gérmenes (σπέρματα) hay paso al reino de las distinciones. Pero lo mezclado y lo separado (προσκριθέντα y ἀποκριθέντα) no existen el uno sin el otro, ni la semejanza sin la diferencia, y el mismo proceso

cósmico —habitado por el *Nous*— parece haberse producido siempre. Anaxágoras viene después de Empédocles.

Si el *Nous* coexistía con la mezcla primitiva, ¿cuándo, cómo y porqué se puso a ejercer su acción separadora y mundializante? El problema se presenta como insoluble. No podemos situar el *Nous* (o dios) ni antes de la constitución del mundo, ni después de la existencia de la mezcla, ni en un determinado —o indeterminado— momento del tiempo. No podemos considerarlo ni como creador ni como que ha abandonado el mundo. No es extraño al mundo, sin ser el propio mundo. Gracias al *Nous* el cosmos es orden y no caos, pero el despliegue problemático del *Nous* no se produce de acuerdo con los esquemas de causalidad y de finalidad gracias a los cuales, a partir de Platón, y sobre todo de Aristóteles, se interpretó el pensamiento de Anaxágoras. La empresa de Anaxágoras queda averiada; pero la exposición y la posición del propio *Nous* se averían también. Después de Anaxágoras, el pensamiento occidental se convirtió con Platón en pensamiento —dualista— del corte y cavó el lecho grandioso del río con dos orillas. Sin embargo, la falla está presente —a la vez disimulando su presencia y aquello cuya ausencia es— desde el comienzo del pensamiento, pues el propio pensamiento es la falla en el seno del ser en el devenir del mundo.

Si *Nous* y *Mundo*, es decir, el orden cosmológico, coexisten y son coextensivos en la omnitemporalidad, la actividad noética no empezó a regir el mundo al hacer que fuese mundo, en un instante cronológicamente situable. Nos encontramos ante un conjunto ordenado de una vez y desde siempre, es decir, el cosmos, el mundo, «ese mundo uno» (fr. 8), el englobante, el continente supremo, el conjunto de los conjuntos que no cesa de plantear también el problema de la pluralidad de los mundos. El mundo es casi lo que hace posible a la vez la mezcla y la separación, lo que rige indiferenciación y diferencias. Todo ocurre en su seno, y nadie ni nada puede situarse fuera de él. El *Nous* separa lo que no permanecerá separado, dado que las cosas separadas se corresponden, no está mezclado con nada, con ninguna cosa, y es la cosa más fina y más pura. ¿Qué diablos buscaba en esta galera el mundo? No buscaba nada, pues se encontraba en él de entrada. Sin él el mundo no sería una y la galera. No obstante, Anaxágoras nos habla de un antes: «antes

de que eso se separe, al tiempo que permanezca junto», dice (fr. 4). Y en otro lugar: «Cuando el *Nous* comenzó a poner en movimiento, se separó de todo lo que se movía» (fr. 13). Por consiguiente, el *Nous* parece poner en movimiento, hacer ser y devenir, lo que, antes de su acción, zozobraba en el reposo y la indiferenciación. ¡Oh, callejón sin salida!

* * *

De manera todavía no y ya dualista, es decir, pre- y metafísica, Anaxágoras expone el movimiento de rotación (περιχώρησις) que desune y enlaza todo lo que está dentro del ciclo del tiempo, del ser, del mundo. ¿Es que la rotación elimina el comienzo, dado que lo arrastra dentro del movimiento rotativo en el que ni comienzo ni fin se dejan aislar? La rueda del ser en devenir, a la que estamos atados, gira: ser, aparecer, conocer, desaparecer, renacer giran y vuelven a girar —¿en qué sentido?— e intercambian sus rostros. El *Nous* separa lo que está mezclado, haciéndolo ser y devenir; no obstante, el devenir del ser es mezcla y el desaparecer separación (fr. 17). La puerta gira sobre sus goznes, mostrándonos y ocultándonos la abertura, todo se invierte en el círculo, el ciclo, la espiral, que los atados a la rueda y los inexpertos no pueden ni poner en movimiento, ni detener, ni dividir.

Desde que el pensamiento se abatió sobre los habitantes del mundo llamados humanos, como catástrofe, abertura y aventura, la revolución de todo lo que es revela y oculta sus fallas. ¡Oh, rotación!

El dualismo no es fácil de desmontar o de superar. Palabras y cosas, logos y praxis, teoría y acción, espíritu y materia, pensamiento y realidad, alma y cuerpo, física y metafísica, natural e histórico, mental y sensible, todas esas distinciones con las cuales afrontamos pasado, presente, porvenir. Conjuntamente, experimentamos algo como un más acá y un más allá del dualismo que, a pesar de todo, funda, conserva, suprime y eleva el dualismo a un nivel diferente. De todas formas no salimos del círculo vicioso e infernal, materialismo-espiritualismo y realismo-idealismo, sucumbiendo a la tentación tenaz de dar preferencia a uno de los dos términos y de elaborar un materalismo primitivo, vulgar, naturalista o extraordinariamente elaborado, evolucionista y dialéctico, o un espiritualismo —o incluso idealismo— que encuentra en el mundo el sentido que comunica,

por su parte, al lenguaje. La dificultad es abrumadora. Tenemos el presentimiento y el conocimiento científico de que la energía material y las cosas existen antes de nosotros y «fuera» de nosotros y sabemos constantemente que solamente en términos de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento podemos captarlos, puesto que existen «para» nosotros, con nosotros y sin nosotros. El nudo nos aprieta y no podemos ni desatarlo ni romperlo: tirando unas veces de un hilo, otras veces de otro, todavía no estamos libres de él. Nosotros, hombres de cierto sistema planetario, no conseguimos vencer o esquivar mediante un rodeo nuestro intento antropomórfico que engloba nuestras palabras, nuestros pensamientos y nuestras acciones. De entrada, el contumaz pensamiento de Anaxágoras se interpretó doblemente: aspecto *Nous*, aspecto *Naturaleza*. Todo el mundo, desde Platón y Aristóteles, cavó ese río con dos orillas o intentó explorar una o cada una de las orillas. ¿No era el pensamiento de Anaxágoras doble de entrada? ¿En nombre dé qué decidir? Desde hace dos mil quinientos años todas las interpretaciones que se han propuesto son sobre todo fisicistas, y nos parecen demasiado prosaicas y chatas, o sobre todo metafísicas, y aparecen como más poéticas y elevadas, o sitúan dicho pensamiento en dos planos, ya sea para valorizar uno u otro, ya sea para intentar unirlos o convertirlos en uno. Simplicius, al comentar la Física de Aristóteles, pues desde hace ya mucho tiempo física y metafísica constituyen las determinaciones máximas, escribe, situándose resueltamente en el dualismo del organizador y de lo organizado: «Que supone un doble orden, uno noético (νοεράν) sensible (αἰσθητήν) el otro —procedente del primero—, se desprende claramente de lo que ya hemos dicho y de las frases siguientes: *«Y el Nous que existe siempre, existe sin lugar a dudas ahora también, allí donde se encuentran todas las demás cosas, tanto en el englobante múltiple como en las cosas mezcladas y en las cosas separadas»* (D. B. 14).

Cada vez más intentamos descubrir, con la esperanza de una clarificación o con la aceptación de la ambivalencia fundamental y de la ambigüedad radical, si un o el principio rector pertenece a la realidad o al pensamiento, a las cosas o a nuestras concepciones de ellas, como si eso pudiese separarse, a pesar de que no se puede identificar. Nuestra constitución físico-histórico-onto-teológica nos hace ver todo, y a nosotros mismos, a la

vez a través de la doblez y del desdoblamiento y en dirección de una unidad. La totalidad cuyas roturas captamos nosotros mismos, totalidad rota, nos aparece de acuerdo con un movimiento evolucionista de origen griego y —principalmente— judeocristiano que culmina y naufraga en el evolucionismo moderno (burgués y/o marxista). Desde la materia caótica hasta el mundo organizado —¿por quién? ¿por qué?—, desde las plantas y los animales hasta los nostálgicos y anticipadores seres vivos, hablantes y pensantes, que nombran a todo lo que es y que son los que se llaman a sí mismos humanos, y que evolucionan dentro y de acuerdo con una historia, fragmentaria ella misma y fragmentada por nosotros, fluye el gran Todo como un río —repetitiva y/o progresivamente—, o permanece inmóvil como una esfera, iluminado por una luz enigmática y tiránica que ilumina y mide el ritmo del tiempo. Tanto si se empieza estableciendo o suponiendo un logos o un *Nous* o un dios que, a través del devenir de la naturaleza, confluye en el lenguaje y en el pensamiento, en la actividad noética y transformadora de los hombres, como si se empieza estableciendo o suponiendo una naturaleza material que —dialécticamente— engendra lenguaje, pensamiento y acción de los hombres que la reconocen, siempre se riza el rizo y nosotros mismos con él. Ni partiendo de un logos, de un *Nous* o de un dios, ni partiendo de una naturaleza material en movimiento, ni separando logos o *Nous* y fisis y cosmos, ni amalgamándolos, ni dialectizándolos, será como saldremos de este callejón sin salida del pensamiento —si no es del mundo—. Todo está en todo, según un antiguo dicho. ¿Se trata de un balbuceo, de una simpleza o de la palabra última que se pierde en el «Todo»? ¿Qué quiere decir el problema ontológico y que quiere decir problema ontológico? ¿Hay tal problema? Triturados por la incapacidad de pensar el Todo, nos lanzamos a la carrera en el vacío. ¿Lo captamos mejor? Más bien menos. La embriaguez del no ser, de la nada y del vacío nos agarra y nos deja en la estacada. Los fondos y las profundidades, los abismos y las simas nos atraen, es cierto, pero no nos ofrecen cimientos. Vacilando ante la posibilidad de dejar detrás de nosotros los cimientos y prefiriendo querer la *nada* —es decir, siempre algo, una res— a no querer nada, con bastante frecuencia nos consolamos invirtiendo los signos de lo positivo y de lo negativo. «Las miradas más profundas del hombre son las que

lanza al vacío. Convergen más allá del Todo». Esa reflexión —y no pensamiento— algo nietzscheana —a pesar de que Nietzsche nunca hubiera hablado de un más allá del juego del Todo— corresponde a una inquietud y a una quietud inciertas.

Valéry, escritor y hombre de letras de la primera mitad del siglo XX francés, racionalista y lírico como sólo un burgués sutil puede serlo, harto de las interpretaciones demasiado materialistas, demasiado positivistas y demasiado cientifistas, reaccionó contra ellas para comunicar con otros ecos. En un diálogo entre Fedra y Sócrates al que dio el título de *Eupalinos o el Arquitecto* (en el que figura la reflexión citada), resucitó en cierto modo a Anaxágoras, revisado y corregido por toda la tradición posterior, al escribir sobre el tema de la construcción cósmica y humana:

«El Demiurgo, cuando se puso a hacer el mundo, combatió la confusión del Caos. Todo lo informe estaba ante él. No había un puñado de materia que pudiese tener en la mano en aquel abismo que no fuese infinitamente impura y no estuviese compuesta de una infinidad de substancias. Arremetió bravamente contra aquella horrible mezcla de lo seco con lo húmedo, de lo duro con lo blando, de la luz con las tinieblas, que constituía el caos, cuyo desorden penetraba hasta en las partes más pequeñas. Desenmarañó aquel lodo vagamente radiante, en el que no había una sola partícula pura y en el cual todas las energías estaban diluidas, de tal forma que el pasado y el porvenir, el accidente y la sustancia, lo duradero y lo efímero, la vecindad y la lejanía, el movimiento y el reposo, lo ligero con lo grave, se encontraban tan confundidos en él, como el vino puede estarlo con el agua, cuando componen una copa. Nuestros científicos pretenden acercar sus mentes a aquel estado... Pero el gran Formador actuaba a la inversa. Era el enemigo de las semejanzas, y de esas identidades ocultas que nos encanta sorprender. Organizaba la desigualdad. Metiendo las manos en la pasta del mundo, separó de él los átomos. Separó el calor del frío, y la tarde de la mañana. Comprimió casi todo el fuego en las cavidades subterráneas, colgó los racimos de hielo de las parras de la aurora, bajó los dovelajes del eterno Eter. Gracias a él, la extensión se distinguió del movimiento, la noche del día; y, en su furor por desunirlo todo, separó a los primeros animales, que acababa de disociar de las plantas, en macho y hembra. Des-

pués de haber distinguido incluso lo que era más mixto —la materia del espíritu—, izó a la cima inaccesible de la Historia esas masas misteriosas, cuyo descenso ineluctable y mudo hasta el fondo último del abismo engendra y mide el Tiempo. Exprimió del fango los mares centelleantes y las aguas puras, desfondando las montañas y distribuyendo en bellas islas lo concreto que quedaba. Así fue como hizo todas las cosas y, de un resto de fango, a los humanos».

¿Dónde está, pues, la falla? ¿En el *Nous* cósmico? ¿En la Naturaleza? ¿En el *Nous* humano? ¿En la unión? ¿En la desunión? ¿En la mezcla? ¿En la separación? ¿En las alternativas o en su rechazo? ¿O es el hombre hablante y pensante, hacedor y omisor el que es la falla cuyas huellas originales se han perdido para siempre? ¿Sería la falla mayor la finitud del hombre —impensada— «y» la finitud del mundo —todavía más impensada—? Dicha falla sigue siendo ineludible tanto para los esfuerzos que aspiran a un orden —¿o a una ordenación?— llamado histórico o sistemático, como para las dimisiones que se satisfacen con estructuras caóticas.

De todas formas, la respuesta «final» no puede consistir en esas palabras de Valéry, quien a veces pensaba: «A la larga nunca ha habido nada. No pierdas de vista esa nulidad cierta final. Que una línea —una extensa línea horizontal— quede en el fondo de tus movimientos y meteoros secretos».

DEL LOGOS A LA LOGISTICA (*)

Con los sofistas todo parece ya jugado. Las palabras se vuelven dobles, en un mundo desdoblado en palabras —y en pensamientos— dobles y en acciones que pueden decirse por lo menos doblemente. Antes de ellos, todo no era uno, unido y único. A los sofistas sucedieron directamente los filósofos; más que nada por oposición a los presofistas y a los sofistas fue como se constituyó con Sócrates-Platón-Aristóteles el destino de la filosofía que, al tiempo que elaboraba el idealismo y el dualismo, aspiraba a una unidad y a una unificación totales —en el pensamiento— de los seres, de las cosas y del mundo, y del mundo y del pensamiento. En cuanto a los que no fueron ni sofistas ni filósofos, sino *sofoi*, sabios, ¿qué decir de ellos? ¿Fueron sabios? e incluso, ¿fueron?

La cuestión de la prefilosofía sigue siendo tiránica. La filosofía, igual a metafísica —pues, ¿existe una filosofía que no sea implícita o explícitamente metafísica?— está ya en cierto modo presente en la prefilosofía, como el estallido y la fragmentación y la dualidad están presentes en la unidad. No obstante, la prefilosofía no es todavía filosofía y conducirá un día, cosa que está empezando a hacer, después del fin de la filosofía, a la metafísica que supera a la filosofía, es decir, que la suprime, la conserva y la eleva a un nivel multidimensional y «superior». Al decir de la prefilosofía que es pensamiento —poesía, mística, etc.—, no hemos dicho gran cosa.

Seguimos sin comprender la prefilosofía, la sofística y la filosofía. Pues seguimos sin comprender el *logos* que desde su

(*) Conferencia pronunciada el 24 de junio de 1965 en el grupo filosófico *Esprit* y el 20 de abril de 1967 en Sarajevo. Publicado en *Praxis*, Zagreb, núm. 3, 1967; cf. también *Le logos fondateur de la dialectique* en *Vers la pensée planétaire*.

aparición nombrada —pero, ¿y «antes» y «después»?— nos comprende, nos aclara y nos asfixia. Aunque sólo hablásemos por él, no encontramos perspectiva ni en él ni fuera de él. Es cierto que habría que salvar el logos —que es «algo» así como la transparencia, la sabiduría», el *sofon* del Mundo—, si necesita salvación alguna de la vaciedad en que lo han sumergido filólogos y filósofos. Sin embargo, ¿podemos permanecer en la aporía?

Parece que pensemos que el logos se deja traducir en el lenguaje de la *ratio* y de la *oratio*, del pensamiento, del espíritu y de la razón (o de la racionalidad), del verbo y de la palabra, del discurso y de los argumentos, del sentido, de la ley, de la reunión y de la agrupación, de la medida y de la relación, del cálculo, de la cuenta y de la regla. Parece incluso como si pensásemos que el logos es un lenguaje o que es incluso el lenguaje. Sin pensar, hablamos sin cesar de monólogo o de diálogo, de lógica y de paralogismo, de sicología y de analogía, de ilogismo y de fenomenología y, asaltados por la dialéctica (que todo estudiante no obtuso sabe restablecer al verbo *dialegesthai*, hablar-discutir, hacer que se enfrenten argumentos contrarios y contradictorios), nos lanzamos por la dirección de la lógica mundial, de la combinatoria universal y del cálculo planetario, cuyos instrumentos son los cerebros electrónicos y las máquinas de pensar. El logos ha pasado a nuestro lenguaje. ¿Dónde estaba antes, entonces? Antes de la llamada que lanzaba el logos para que los humanos lo llamasen, ¿qué era de él en el mundo? Entre los prehistóricos y los arcaicos, los orientales y los asiáticos, ¿qué era del *devenir-pensamiento del mundo —devenir-mundo del pensamiento—*? ¿Y todavía antes? Yendo hacia adelante, estamos presas del antes, sin que podamos liberarlo ni liberarnos. ¿En qué terminos hablar de *eso*, antes de que el logos se presente y se nombre y antes de la constitución lógica y ontológica, gramatical y sintáctica, topológica y cronológica del lenguaje que enlaza y une hombre y mundo? Ni siquiera sabemos cómo traducir la palabra *logos*, a pesar y a causa de nuestra ciencia lexicológica. Y, sin embargo, quisiéramos traducir palabras como *tao*, *nirvana*, etc., por no subir todavía más arriba. La unidad del género humano —en el pensamiento lejano que no está muerto y en el futuro que ya está ahí— nos atormenta, pero no sabemos leerlo ni decirlo, ni incorporarlo a la unidad de múltiples aspectos de todo lo que es (unidad ¿asegurada o asumida

por el logos?). Todas las fragmentaciones policéntricas y multifocales, así como todos los «desarreglos», son y siguen siendo fragmentos del logos, aunque quizás preparen así un nuevo lenguaje y malentendidos nuevos.

Todo el mundo sabe ahora que el logos «es», sobre todo el logos de Heráclito. Afluye desde Heráclito, a través de su olvido, aunque no se haya pensado antes de olvidarlo, salvo en el caso de que su ocultación y su escotomización fuesen inseparables de su enigmática transparencia, como toda aparición —fenomenal, y sólo hay *fenómenos*, visibles sobre fondo invisible— es inseparable de la retirada y de la retirada que se retira. «Ese» logos onto-teo-lógico es el que se convirtió, al encarnarse, en logos-Dios (y Dios-logos), así llamado a partir del Evangelio de Juan escrito en Efeso. Proyectando su luz y su sombra, mismo y otro, el logos acaba en el logos absoluto y total, idealista, de Hegel y en su supuesta inversión materialista por la dialéctica. Sólo le falta triunfar —¿será un fin o un comienzo, si es que podemos mantener esas distinciones?— en la acción práctica y técnica de la humanidad colectiva, bajo el aspecto de una combinatoria *logística* planetaria, al ser hombre y máquinas los instrumentos, el *organon*, unos de los otros. Así se «realizará», y se mundializará el principado de la lógica establecida desde Aristóteles como el instrumento (*organon*) por excelencia. Desde entonces, las versiones y las inversiones se suceden en el espacio y en el tiempo —topo-crono-lógicamente—, clavadas a una primera y radical conversión. Pues todos los movimientos siguen en el plano de lo que quieren invertir, y dicho plano abarca de ahora en adelante a todo el globo terrestre, las maquinaciones y los juegos que se juegan sobre él y a partir de él, sobre la superficie curva, ofrecida a los movimientos giratorios y rotativos, así como a la planificación, en y por una marcha errante que hace efectivos y aniquila la lógica y la racionalidad, el paralogismo y la insensatez, la metalógica y la problemática. De ello depende la formación —figurativa e informal—, la información y la transformación del mundo, del gobierno —cibernética— de la tierra, el establecimiento de una red polivalente (y de varios pisos) de significados tranquilizantes, turbios y designificantes, de ello depende la articulación en estructuras enlazadas entre sí que se refuerzan y se dislocan. De ello depende la preparación —siempre crítica y renovada— de un sistema de cálculo y de

reglamentación, a la vez total y desarreglada, de un conjunto de conjuntos auto y heteroregulados, de un circuito de comunicaciones que facilite y difiera lo que llamamos —un poco mitológicamente— comunicación o diálogo. Por eso, cogidos en el engranaje del antiguo logos, entramos en el porvenir avanzando y a reculones no con amor por las cosas, sino con un gusto abstracto por lo concreto y lo preciso. Todo se ve mediatizado y movilizado por el desatino tecnológico, en un mundo amfibológico, pues con dicho desatino no se plantea ni el problema de su victoria ni el de su catástrofe.

Antes de los sofistas y de los filósofos, solamente encontramos el logos en Heráclito. Parménides habla de μαλακοῖσι λόγιζ de dulces palabras» (fr. 1, 15). Dice que hay que «decir y pensar (λέγειν, νοεῖν) que el ente es; pues el ser es, mientras que el ente no es» (fr. 6). Por tanto, decir y pensar son y no son lo mismo, según las palabras y el pensamiento de quien enseña —¿ya casi profesoralmente?— que «lo mismo es a la vez pensar y ser» (fr. 3). ¿Qué es de la «oposición» entre lengua (γλῶσσα) y pensamiento (λόγοζ). oposición que el pensador pretende revelar y aniquilar mediante sus dichos (ρηθέντα) en los fragmentos 7 y 8? Empédocles nos prescribe «entender la expedición del logos que no engaña» (fr. 17, 26), sin hacer demasiadas preguntas con respecto a lo que el logos dice y/o no dice. Pitágoras y los pitagóricos establecen, como todo el mundo sabe, una relación que es más que una relación entre el logos y los números *(arithmoi)*. Anaxágoras hace una diferencia entre el pensamiento y la acción que engendra una obra, entre el *logos* y el *ergon* (fr. 7), y Demócrito considera el logos como una sombra de la acción (fr. 145). Sin embargo, somos nosotros quienes estamos en la sombra en lo que se refiere a las relaciones entre palabra y pensamiento, pensamiento y acción. Hasta ahora nadie ha hablado de lo indecible, de lo impensado, de lo impensable, de lo no factible, de lo no jugable. La metafísica hablará después de lo que no puede decir. ¿Podría Heráclito el Obscuro ayudarnos a salir de esa obscuridad? Parece que solamente formulamos preguntas, cuando todo el mundo, no sin logos y razón, reclama argumentos positivos y respuestas para consolidar sus razones y mansiones. Como si por un lado estuviesen las preguntas y por otro las respuestas. Como si preguntas y respuestas estuviesen frente a frente. Como

si las respuestas fuesen más fuertes que las preguntas, o a la inversa, lo que no deja de corroborar —y corromper— el poder de la negatividad y la fuerza de la positividad.

Heráclito nos dice en un fragmento central: «Después de haber entendido no a mí, sino al logos, es sensato reconocer (ὁμολογεῖν) que todo es uno» (fr. 50). El centro de dicho fragmento central habla, más que de un reconocimiento, de una *homología.* De una correspondencia, de una *homología,* que mantiene unido —gracias y por el logos— todo lo que es en un todo. Ese Uno-Todo, que podemos llamar en nuestro lenguaje sintético-analítico, el ser en devenir de la totalidad fragmentaria y fragmentada del mundo multidimensional y abierto o, de forma más breve, *Eso,* se revela y se oculta, fragmentariamente y fragmentado por nosotros, en el devenir y en tanto que devenir, pues ser y devenir son inseparables, y se dice —en eso reside la homología— en el lenguaje humano que, sin embargo, no sabe ni entenderlo ni decirlo (fr. 2 y 19). Que llamemos al Uno-Todo fisis o cosmos, theos o fuego, guerra o armonía, es algo secundario, puesto que se deriva de la propia llamada.

Todo sería simple, uno y unido, todo estaría dentro del orden y el Uno-Todo constituiría incluso el Orden, si el logos del mundo homologado por el logos del hombre —pues los términos de ese «diálogo» no son ni uno ni dos— iluminase todo lo que, en el devenir, es. El fuego que ilumina y que quema es también rayo, y el rayo fulmina al hombre y al mundo y gobierna todo (fr. 64). Todo lo que se arrastra por la superficie plana está regido a golpes (fr. 11). Nada se deja exponer con claridad, precisamente porque está expuesto al rayo y a los golpes, a la vulgaridad y a la superficialidad (1). Incluso el orden hermoso y armonioso, el *cosmos,* lo que los latinos tradujeron por *mundus,* incluso «el orden del mundo más hermoso [es] semejante a un montón de basuras esparcidas al azar», confiesa el

(1) Todo lo que se arrastra —llanamente— sobre la superficie plana y llana se allana y gobierna a golpes (πληγῇ). Las palabras πλάζω golpear, allanar, πλάνης, errante, πλανήτης, planeta, *planus,* plano y llano y *planus,* errante, indican lo que nos falta por meditar y experimentar. ¿Y qué quería decir Nietzsche con exactitud —si exactitud hay—, cuando llamó una vez a los antiguos griegos "superficiales por profundidad"?

propio Heráclito (fr. 124). Por tanto, el ser en cuanto devenir, el ser en devenir el *mundo*, es también un montón de basuras tiradas al azar, algo *inmundo*. La soberanía (lúcida) del tiempo es la de un niño. «El tiempo es un niño que juega, moviendo damas; la realeza de un niño» (fr. 53). El Uno-Todo y su luz, el logos, la naturaleza y el mundo, todos nombres del *Mismo*, la unidad fragmentaria y fragmentada, el boquete de la nada. Eso se despliega como tiempo —y «es» el tiempo y su juego, es decir, el juego del mundo «y» del tiempo—, se manifiesta y se disimula como el juego de un niño gobernante. Dicho juego secreto, ni privado ni público, y privado y público, exige que lo digamos, como todos los secretos. Establece el ser-devenir para continuarlo, pues la ecuación *ser* igual a *logos* queda aniquilada una vez dicha, y nos dirige hacia un reino dislocado o una democracia radical, una logocracia, una ideología moribunda que muere por sus triunfos y una tecnocracia en la que nos volvemos a encontrar —sin haber habitado en ella— para perdernos al buscar una morada. Nosotros, modernos, que invertimos los signos de la aurora y del crepúsculo, nosotros a quienes se nos niega toda esperanza de un Otro o la entrada de la era planetaria, nosotros, que cargamos con el enorme peso de la subjetividad, la intersubjetividad, la colectividad, la universalidad y la exigencia de una y de la superación, ¿vemos acaso un poquito más claro o llegamos a problematizar el orden aparentemente supremo? Heráclito invoca lo sagrado y nombra igualmente el montón de basuras. ¿Nosotros? ¿Nosotros para quienes todo lenguaje se ha vuelto tan problemático en el momento mismo en que todos los lenguajes se estrellan y se rompen por todos lados?

El logos no cesó de afluir después de Heráclito y los demás presofistas, cuando los fulgores de una sabiduría muy enigmática —*to sofon*— empezaron a retirarse. A los tiempos de la decadencia inaugural de la «prefilosofía» —¿ella más que nada matutina o vespertina más que nada?— sucedieron los tiempos de los sofistas que iban a provocar los filósofos. Como especialista del logos, como técnicos del discurso, comenzaron a jugar con él —engañados por él—. Hablaron del hombre, medida imprecisa de todas las cosas, mucho antes de la constitución del humanismo y de la antropología. Mezclaron lo «verdadero» y lo «falso», el «bien» y el «mal», lo «bello» y lo «feo»,

como precursores del pensamiento (*skepsis*) que se desplegaría como escepticismo, contrapartida consecuente y *hermano* enemigo del dogmatismo. Pues la filosofía-metafísica iba a hacer de lo verdadero, del bien y de la belleza, la trinidad unitaria de su cielo, impugnando las palabras y las acciones humanas —comprendiéndolas—, impugnada por ellas. Protágoras, ni tonto ni intrépido y a igual distancia de la «verdad» y del «error», al abrir el campo a la retórica, al juntar la dicción con la contradicción y al hacer estallar lo doble y lo múltiple en el seno del Uno-Todo, se propuso, duplicando lo que parece natural mediante el artificio que parece habitarlo, «convertir el argumento (del logos) débil en un argumento (un logos) fuerte», según Aristóteles (*Retórica*, B 24, 142 a 23).

A partir de la sofística la enseñanza del pensamiento y del lenguaje quiso ser rentable y se hizo pagar efectivamente. Es interesante lo que produce interés. Estamos ya bastante lejos de las «dulces palabras» de Parménides y del logos herético y festivo de Heráclito. Gorgias, dando un paso más hacia adelante y/o hacia atrás para fluidificar más los lazos inextricables que unen lo unívoco y lo equívoco, estableció como principio dominante que, desde el comienzo, lo que no cesa de reinar principal y principescamente es el logos. Propuso la equivalencia fundamental entre *logos* y *arqué*, proclamando el principado del logos gobernante. El arqué domina en cuanto logos y el logos domina desde el principio y posteriormente en cuanto principio supremo. El poder del arqué-logos (fr. 11a, 27) inspira los elogios —discursos pronunciados en honor de un muerto— y expira y se expresa en las traiciones (¿en relación con qué origen?). Todo lo que es pronuncia su propio elogio, se traiciona tanto con relación a sí mismo como con relación al logos que lo dice. Extrañas palabras que se han vuelto familiares en el alejamiento de todo lugar familiar y en el abandono —¿forzado?— de todo. Siguiendo esos caminos extraviados, Hippias pretendió poner en práctica un «logos con varias facetas» (πολυειδής λόγος,) (fr. 6).

Intentad reconoceros en todo eso, en todo eso que no ofrece ni una exposición completa, ni una visión exhaustiva del primer rostro y de las máscaras del logos. El propio logos era un —¿o el?— primer viraje destinado a múltiples cambios bruscos.

Podríamos quizás pretender volver a encontrarnos después

con los filósofos-metafísicos —Sócrates, Platón, Aristóteles—, que convirtieron la idea, y la idea del bien, el pensamiento, el espíritu y la energía en rostro mayor de todo lo que es, enviando con toda lógica ontológica el resto, al más allá de lo que es, a lo inefable. El mundo desdoblado se desdobla una vez más mediante ese envío a lo que no es y que no se puede decir. Sin embargo, *¿eso* es aproximadamente qué?

El Uno-Todo originario e historizado desde que el logos lo dice, se fragmentó ya en la primera fase de la filosofía y dicha fragmentación se dio también en la filosofía medieval y la filosofía moderna hasta que se fragmentaron, a su vez. Todo lo que es se ha visto interrogado y dicho de acuerdo con lo que es y de acuerdo con su ser, de acuerdo con su totalidad y con su unidad, de acuerdo con su ser supremo y con su verdad. El logos surgente y reformador ha distinguido entre ser y nada, todo y nada, unidad y multiplicidad, ser y devenir, ser y aparecer, ser y pensar. La respuesta se ha encontrado en el Ser, el Uno, el Bien (y lo sagrado y lo santo), lo Verdadero. En latín: *ens, unum, bonum, verum.* Sin que esa multiplicidad del ser y del ente resulte nunca elucidada, prosigue su camino. En la teología cristiana esa interrogación unida a las respuestas culmina en la Revelación que inspira la fe en un ser que es el Ser (divino, es decir, un ente privilegiado), pues dicho Ser es el Uno-Todo, origen supremo del bien y de lo verdadero.

El logos, una vez establecido, supuesto y propuesto, con todas las oposiciones que provoca, estaba en el orden —bastante puerco— de definir al hombre de entrada zoológicamente, un animal que posee el logos, y llega así a través de las angustias de la teología, de la cosmología y de la antropología, místico-racionales, al reino de la tecnología que se disimula todavía a nuestra vista. ¿Nos hemos vuelto más astutos —más astutos que los prefilósofos, los sofistas y los filósofos— o más mixtificados (si es que esa oposición conserva todavía sentido)? Todos nuestros argumentos, sus réplicas y sus combinaciones en número finito, los mitos, sus elucidaciones llamadas racionales y las nuevas mixtificaciones, nuestras leyendas, nuestros gestos y nuestras propagandas actuantes e ideológicas se vacían en uno de los moldes del logos —decaloide y laberintoide—, digamos global. ¿Se trataría entonces de liberarnos del logos o de liberar el logos? ¿Con vistas a qué? ¿Para decir, para pensar y

para hacer qué? Son ese «qué», el Mismo —que suprime la alteridad incorporándosela, puesto que le pertenece—, el vacío, la abertura y la abertura de par en par los que constituyen problema, pidiendo —¿lo piden?— que se los interrogue y ponga en cuestión. ¿En qué tiempo? ¿Quién puede responder? ¿En qué tiempo y en qué duración? ¿Por parte de quién?

De la *homología* antigua, de la correspondencia y, más que de la correspondencia, de la simultaneidad hombre-mundo, revelación-ocultación, pasamos nosotros, humanos —extraña historia o anécdota del Mismo, pero ¿para quién? o ¿para qué?— a una hipotética y categórica *analogía*. Se considera que hombre y mundo se corresponden. La *analogía entos* de la teología cristiana establece una relación analógica entre el Dios creador del mundo y la criatura humana, ya que dicha teología pretendió ser positiva más que negativa y no puede concebirse todavía como interrogativa y todavía menos aspirar a su superación futura, que llega hasta la supresión de la supresión. Esa analogía une la fe en él o en lo que nos la inspira y nuestra propia fe mutilada y triunfal. Kant, en la parte de la *Crítica de la razón pura* dedicada a la lógica trascendental, formula las *analogías de la experiencia* cuyo principio es, de acuerdo con la primera edición, que «todos los fenómenos están, en cuanto a su existencia, sometidos *a priori* a reglas que determinan su relación entre sí en un tiempo y, de acuerdo con la segunda, que «la experiencia no es posible de otra forma que por la representación de una unión necesaria de las percepciones». Las analogías de la experiencia son tres. *La permanencia de la substancia:* «la substancia persiste en todo cambio de los fenómenos y su cantidad no aumenta ni disminuye en la naturaleza». *La sucesión en el tiempo según la ley de la causalidad:* «Todos los cambios se producen de acuerdo con la ley de la relación entre la causa y el efecto». *La simultaneidad según la ley de la acción recíproca o de la comunidad:* «Todas las substancias en cuanto tales pueden percibirse como simultáneas en el tiempo espacio, están en una relación recíproca universal». Las analogías de la experiencia se formulan cada una en una proposición fundamental (*Grundsatz*), que es proposición más que principio o *principio* en cuanto proposición. El logos que une y reúne los fenómenos se convierte en analogía que reúne las percepciones y representaciones y las enlaza con los fenó-

menos. Los tres modos del tiempo son la permanencia, la sucesión, la simultaneidad, sin que se precise en qué disposición del tiempo. Por consiguiente, las analogías de la experiencia —formuladas como principios, principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia y principios de la determinación de la existencia de los fenómenos en el tiempo— abren el campo al paso de la lógica llamada formal y de la lógica trascendental (que enlaza *a priori* y experiencia) con la lógica que a partir de Hegel se llama dialéctica. Posible y real, real y necesario, aunque cada uno desborde al otro, están cogidos en el juego de mallas apretadas —a través de las cuales pasan bastantes cosas— que hace del logos una lógica del concepto, del juicio, de la idea. Originariamente, λέγειν significaba también acostarse, tenderse, dormirse. De entrada, pues, el logos allanaba aquello de lo que se apoderaba, antes de planificarlo y de calcularlo —teniendo en cuenta sus combinaciones ilimitadas, pero no infinitas.

Así, pues, los movimientos más «radicales» siguen siendo lógicos o antilógicos, silogísticos o analógicos, *ilógicos* o *extralógicos*, dialécticos o fenomenológicos, en una palabra ontológicos, con y sin comillas, comillas que requieren, cada vez más, todas las palabras del logos. Los movimientos se manifiestan como entre perro y lobo. Tanto la dialéctica marxista como la fenomenología husserliana no saben muy bien dónde buscar el logos de los hombres y de las cosas o de los fenómenos. ¿En la realidad y en las dichosas cosas, en la conciencia que de ellas tenemos en un espacio-tiempo común? Según el inevitable movimiento pendular que se despliega a través de métodos y de doctrinas, así como en el interior de cada método y doctrina, la dialéctica marxista *cree* encontrar el logos en la materialidad, es decir, en el aspecto del «objeto» conformado por el «sujeto», y la fenomenología husserliana en la conciencia, es decir, en el aspecto del «sujeto» enfrentado con los «objetos». También como entre perro y lobo se despliegan las aprehensiones de la totalidad y las aproximaciones a la nada. El estructuralismo, continuando al marxismo, al freudismo, al surrealismo y al existencialismo, como *ismo* relativamente dominante, convierte todo en una estructura, es decir, en un lenguaje, al instituir y explorar el sentido del no-sentido, la combinación y la combinatoria de un lenguaje que, al hablar de

forma múltiple, no dice «nada», sin que por ello diga la nada (2). La dialéctica generalizada, la metalógica y la logística culminan un movimiento sin examinar su raíz y sin decir sus perspectivas. Mientras, se hace esperar un lenguaje metadialéctico, a veces sospechado y esbozado. Se considera que todo se corresponde, o se combate, en la homología, la analogía o algún tipo de *logía*, ya sea el lenguaje y el pensamiento (en lógica. en lingüística, en logística), el universo (la cosmología), Dios y el «alma» humana (teología y sicología), la sociedad histórica (sociología). ¿Con qué?

En el comienzo de casi todos los movimientos que dieron forma al mundo, religiosos, políticos, filosóficos, etc., están las palabras que desencadenaron lo que iba a tomar el poder —para perderse y perderlo después. Las palabras del logos actúan en las místicas y en las teologías, las propagandas y las ideologías políticas, las sistematizaciones y las fragmentaciones filosóficas. Las palabras que hablan. Para decir, sin saber que no sabemos, o incluso sabiéndolo. Sabiendo, sin decirlo. Parece como si el logos, una vez domesticado, no cesase de afluir. ¿El logos? ¿Y el silencio?

Así, las palabras dichas y escritas se transformaron poco a poco en literatura. Es decir, en sector de la cultura que se inscribe en el mundo, transformándolo. Aspirando al todo y sin escapar a la nada y al nihilismo. Pero, ¿qué hacen la palabra y la escritura que dicen el mundo, llamando a un mundo, y que, más allá de la muerte del arte y de la literatura, en la estela, no obstante, de un mundo que ha llegado a ser libre, a pesar de que la aventura planetaria no se deje reducir a una historia de bibliotecas, estremecen y fundan el «sentido» del

(2) Por consiguiente, es consecuente que el estructuralismo no sepa lo que dice. Cuando pregunté a Levi-Strauss: "¿Dónde comienza el pensamiento salvaje en el espacio-tiempo? ¿A partir de qué momento podemos hablar de pensamiento?", me respondió: "Yo me inclinaría por admitir que el pensamiento comienza antes que los hombres". Y cuando Ricoeur le preguntó: "¿Piensa usted que existe una filosofía estructuralista, solidaria del método estructural?", respondió: "La filosofía que me parece implicada por mi investigación es la más de pies a tierra, la más corta [...] Así pues, no me asustaría si me demostrasen que el estructuralismo desemboca en la restauración de una especie de materialismo vulgar". En *Esprit*, "La pensée sauvage et le structuralisme", núm. 11, 1963.

mundo, en una palabra, lo suspenden? Esa palabra y esa escritura parecen ser ese nada que está en el centro de todo. Toda lengua parece haberse convertido en una lengua extranjera, afectada por la extrañeza, la alienación y la reificación. Sin embargo, y a causa de ello, se siguen haciendo libros. Hechos para dislocarse. La «máquina de hacer libros» prosigue su rotación. Sólida y descompuesta. Lógica, entológica y lingüísticamente. Gramatical, sintáctica y lexicológicamente. Topológica, cronológica y semánticamente. A una vida invivible parecen corresponder escritos ilegibles. Pero se vive, y se habla, se lee y se muere, se dice y se escribe. Entre la prudencia y el valor, entre la actualidad que se consume en sí misma y la abertura futura, pero no radiante, el acto de hablar y de escribir, desde los tiempos que precedieron a los sofistas y a los filósofos hasta los tiempos que, sin y con presunción, quisieran vivir y morir, decir y escribir, leer y pensar el destino —necesario— de las revoluciones, el logos uno y desmembrado está manos a la obra e inspira las obras. Un mundo detenido y frenético se expresa en ciertos textos impresos. «... la guerra se extiende por decirlo así apetecible a nuestro alrededor, mientras el cañón esporádico golpea en los huertos desiertos con un sordo ruido monumental y hueco como una puerta batiente agitada por el viento bajo el cielo inmóvil, mientras el mundo detenido, fijo se desmorona, se desolla, se derrumba poco a poco a trozos como una construcción abandonada inutilizable, entregada al incoherente, indolente, impersonal y destructor trabajo del tiempo» (3). Eso carece de entusiasmo. Es cierto. El propio entusiasmo acaba por ser aburrido. Después de los prefilósofos, de los sofistas y de los filósofos, afrontamos de nuevo el antiguo problema de la palabra y del silencio, del movimiento y de la inmovilidad (y del reposo), del ritmo y del tiempo, de las palabras y de las cosas. La rueda gira —¿en qué sentido?— y las revoluciones efectúan su rotación. El acto de hablar y de escribir, cuando no sucumbe a la presión más efímera del tiempo y a la obsesión de lo actual, a saber, del actualismo, abre un campo. Todo corresponde a la historia, pero las redes de dicha correspondencia no se dejan descomponer de acuerdo con líneas, descendencias o linajes

(3) Claude Simon, *La route de Flandres*, Editions de Minuit, 1960.

unilaterales. Desde hace dos mil quinientos años, el ser se ha dicho sobre todo como presencia (ὄν, οὐσία, παρουσία). A través de todos nuestros enrejados pasa ahora la ausencia. No se trata de construir o de fluidificar una ontología negativa suspendida entre lo que no es y lo que todavía no es. No se trata de una simple pregunta o de un puro proyecto. Se trata de decir y de poner en acción a la vez la fragmentación y la unidad, el funcionamiento y la descomposición de lo que el logos antiguo decía y ponía en acción, él, el que decía el juego, él, desbaratado. Poder organizado e impugnación son los partícipes del mismo juego.

* * *

Hace ya mucho tiempo que estamos todos muertos —acabados— y todavía no despiertos al mundo —abiertos—, al mundo que provoca poderes establecidos e impugnaciones, instituciones y rebeliones a las que se hace entrar en raya. Palabras y discursos, principios y sistemas, pensamientos y libros —¿y lo que no sobrepasa el umbral para ser dicho, registrado, pensado, escrito?— funcionan a pleno rendimiento y en el vacío. ¿Quién habla y quién escribe las partituras y quién las ejecuta?

Jugamos con las palabras cuya prenda somos. Palabras y cosas, pensamientos y acciones, palabras e imágenes no pueden explicar ni a sí mismos ni al otro: se despliegan, se explican y se fragmentan en el seno de la unidad, fragmentación que engloba lo uno y lo múltiple. El logos es también lo que pide cuentas y lo que da cuenta. Hoy, y mañana quizás, las razones para mantener la vida humana en el planeta y para suprimirla ¿acaso no parecen a veces pesar con un peso casi igual sobre los dos platillos de la misma balanza?

Hemos partido del logos que precedió a los sofistas y a los filósofos. Y henos ahí en marcha. El logos de antes se mantiene con el que conduce a un después. Las posteridades son múltiples. Y el origen sigue ocultándose. ¿Qué será del logos, rostro y máscara del Mismo, del juego del ser en devenir de la totalidad fragmentaria y fragmentada del mundo multidimensional y abierto? ¿Qué haremos con el logos, unificador por ser uno, dislocado y descompuesto, que ni el silencio ni la

muerte cruda, ni el desatino ni la locura parece que puedan trasgredir, aunque él mismo *reclame* esas —y otras— trasgresiones? ¿Qué hará con nosotros el logos, figura dominante del juego, después de haber jugado con los sofistas y los filósofos? Siendo como es de procedencia lejana y prefilosófica, ¿cómo jugará en la aurora crepuscular y metafilosófica?

KARL MARX Y EL MILAGRO GRIEGO (*)

Ustedes dos acaban de publicar dos obras cada uno sobre el pensamiento griego. Ahora bien, los dos apelan al marxismo. ¿Cómo concilian ustedes esa atracción por una forma de cultura muy antigua y sus investigaciones centradas en temas evidentemente modernos?

K. A.—Heráclito está más cerca de Marx de lo que se suele creer. Aquel hombre fue pensador, pero todavía no *filósofo:* inauguró un movimiento de pensamiento que a veces se llama de forma sumaria dialéctico y que encontró en Marx su punto culminante. Sin embargo, Marx fue, ya y al mismo tiempo, filósofo y más que filósofo. El mismo dedicó su tesis de doctorado a Demócrito y a Epicuro y, detrás de Demócrito y de Epicuro, está Heráclito...

¿Solamente porque Marx dedicó a ese tema su tesis es por lo que también usted, François Châtelet, ha escogido el pensamiento griego como terreno de estudio?

F. C.—Al principio no sabía muy bien lo que estaba haciendo. Me sentí llamado por dos períodos de la cultura que me parecieron interesantes. Y pronto me di cuenta de que entre mi interés por los griegos y mi deseo de comprender el significado de la obra de Marx, había una estrecha relación. El «milagro griego» significa la aparición de la racionalidad del hombre y del hombre que comprende su poder como habla, que se realiza como lenguaje. Marx significa el descubrimiento del hecho de

(*) Respuestas a preguntas y conversación referentes a dos defensas de tesis y a la publicación de cuatro obras: F. Châtelet, *La naissance de l'histoire; la formation de la pensée historienne en Grèce; Logos et praxis; recherches sur la signification théorique du marxisme* y K. A., *Marx penseur de la technique y Héraclite et la philosophie.* Aparecido en *Arts* (25 de abril-1 de mayo de 1962).

que, si bien el habla expresa al hombre, no lo agota. El «milagro griego» manifiesta la racionalidad naciente: el marxismo nace en el momento en que la racionalidad se pone a actuar efectivamente.

¿No tienen ustedes una especie de nostalgia de los orígenes? O bien, ¿no consideran el marxismo como un segundo nacimiento? En cualquier caso, ¿no están ustedes reconociendo con ello que, desde el principio, el proyecto de Marx estaba presente en la filosofía griega?

F. C.—Efectivamente y al contrario. Toda la racionalidad está contenida en la existencia y el proyecto griegos. Pero los griegos, como tampoco el cristianismo, no consiguieron realizar dicho proyecto. Pensaron y prometieron su advenimiento, pero carecieron de los medios teóricos y prácticos que, en la «falsa conciencia», la sociedad industrial, con sus enormes poderes, iba a proporcionar a la humanidad...

K. A.—Ha hecho usted bien en pronunciar la palabra «nostalgia». Confieso tener una nostalgia fundamental: la del porvenir. Marx domina el presente, pero seguramente un día se unirá al pasado. El tiempo es menos lineal de lo que parece; Heráclito, que parece situado en el pasado, marcará nuestro porvenir y él fue quien, anticipando el devenir de la realidad, dijo: «El orden más bello es como un montón de basuras arrojadas al azar.»

F. C.—En eso reside mi desacuerdo con Kostas Axelos. Yo no creo que se pueda superar la racionalidad. Mi idea es que, por circunstancias históricas inusitadas, los griegos consiguieron determinar de forma precisa y definitiva lo que quiere decir «razón». Tucídides y Platón fueron los héroes de aquel descubrimiento; la humanidad occidental, activada e impedida por la imagen de Cristo, ha necesitado veintitrés siglos para comprender su alcance...

K. A.—Quizás vaya a hacer falta un siglo para que ese milagro-pesadilla se consume.

F. C.—Grande es mi extrañeza de que hoy la filosofía sea tan platónica y tan poco platónica.

Pero, ¿qué quiere usted decir con eso?

F. C.—La filosofía actual conserva todos los temas del pensamiento platónico: se interroga sobre la ciencia en general, el destino en general y mezcla con sus respuestas considera-

ciones sociológicas y sicológicas que pretenden la seriedad de lo concreto y que, de hecho, quitan rigor. Hoy, la filosofía es una mezcla de Platón y de Durkheim. Me parece que Marx, que había comprendido bien a Hegel, y por tanto a Platón, abrió otro camino.

K. A.—La grandeza de la filosofía residía en el hecho de que era saber y pretendía ser saber, aunque dejase a la mitad del mundo fuera de su saber.

¿Cuál era esa otra mitad del mundo?

K. A.—La filosofía, por idealista y dualista, cortaba todo en dos. Todavía no podemos saber muy bien cuál es esa otra mitad del mundo, porque estamos empezando apenas a experimentarla. Y es completamente natural que esta nueva experiencia, aparentemente grave y decisiva, se parezca a un carnaval. Su escenario es la historia del mundo.

Me ha parecido encontrar en sus libros, François Châtelet, el anuncio de una reconciliación entre esos dos mundos cuya separación constituye un problema para Kostas Axelos.

F. C.—Precisamente soy marxista o intento serlo. No me parece que nada, sea lo que sea, pueda escapar a la razón, siempre que quede claro que ésta segrega constante y dramáticamente los remedios para los procesos alienantes.

¿No hay en Marx, más que una lógica de la razón, que usted parece postular, una lógica de la locura?

F. C.—Mi regreso a los griegos significa esto: me parece que Marx fue el agente de aquella racionalidad que los griegos revelaron. La preocupación de Platón era designar precisamente al criminal y al loco; Marx comprendió que ha llegado el momento de que exista una sociedad en cuyo seno locura y crimen dejen de ser posibles.

K. A.—¿Y, seguramente, el tedio tampoco, en esa historia rematada?

F. C.—Quizás el problema sea realmente el de poner, por fin, al hombre frente a su destino, es decir, su tedio.

B

ESPIRITUALIDAD BIZANTINA

LA ESPIRITUALIDAD Y EL ARTE BIZANTINOS (*)

El espíritu humano contemporáneo, animado por un impulso sin precedentes, impulso histórico —¿o más bien historizante?—, y para colmar su propio vacío metafísico, se lanza cada vez más a la empresa de reconquista de todas las manifestaciones espirituales que desplegaron su fuerza (y su debilidad) en el *continuum quadrimensional* espacio-tiempo. E, incansablemente, dicho espíritu, que pretende ser planetario, intenta reconstruir y reconstituir todas las moradas de Dios edificadas a lo largo del devenir, en tanto que el propio devenir histórico tiende hoy efectivamente a lanzarse, con la cabeza gacha, a una carrera errante.

Cuando reconstituimos la marcha de la historia de la filosofía (occidental), comenzamos con el pensamiento antiguo y griego, después pasamos al pensamiento cristiano y medieval, para llegar a continuación al pensamiento moderno y europeo. Por «filosofía cristiana y medieval» entendemos sobre todo —y casi exclusivamente— la apolegética, la dogmática, la mística y la escolástica de la cristiandad occidental (la más importante seguramente) y dejamos en la sombra el ala oriental, y fundamentalmente no latina, de la «edad media cristiana», a saber, Bizancio, la «heredera» del Hélade.

Al inclinarnos sobre la historia del pensamiento entendemos por pensamiento principalmente la filosofía —tanto poética como científica, es cierto— y no sabemos muy bien si la historia de la espiritualidad (de la mística, de la teología y de toda espiritualidad abierta) forma parte de ella. El riesgo es

(*) Las partes I y II de este texto aparecieron en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (núm. 2, 1952), la introducción y las partes II a V en el *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (núm. 33, 1957) y la parte VII en *La vie intellectuelle* (núm. 1, 1955).

doble: aprehender demasiado extensivamente el alcance del pensamiento y de su revelación a través de la historia, pero también, limitar demasiado la abertura del pensamiento y excluir de ella manifestaciones mayores de la aprehensión del mundo en su totalidad.

Dejemos pendiente la cuestión, académica en su formulación rígidamente sistemática, y permanezcamos abiertos a todas las grandes aberturas —*religiosas, políticas, filosóficas*— sin cerrar los ojos a sus di erencias tan esenciales. E intentemos por el momento oír las voces específicas de los bizantinos pensantes que pensaban y rezaban —que rezaban más que pensaban.

El esfuerzo bizantino, que prolongó ciertas líneas del pensamiento pagano griego, había recibido la iluminación judeocristiana, tenía detrás de sí a los Padres griegos de la Iglesia y se situó en una tierra no occidental, se desplegó y aspiró a la aprehensión del mundo creado, apuntando en primerísimo lugar a la salvación de las criaturas. Aprehendió el mundo como una manifestación del ser de la totalidad, del Creador primero y absoluto que domina todas las criaturas y fulmina a esa criatura gloriosa y miserable que es el hombre, ente creado a imagen de Dios. El Dios bizantino era un Dios sediento de plenitud, y los creyentes estaban cogidos en una extraña red en la que la mística alimentaba y mataba a quienes intentaban conocer a Dios. ¿Podemos hacer resurgir, sin pretender de ningún modo ser exhaustivos, algunas figuras de la espiritualidad bizantina? Pero, ¿podemos comunicar todavía con la tensión de quienes aspiraban al conocimiento de Dios, sin entender, es cierto, el conocimiento y lo divino como nosotros lo entendemos —o no lo entendemos? Y ¿sabemos cuál es el sentido de una empresa de ese tipo, admitiendo que pueda no ser puramente «histórico» o incluso «teológico»?

I. EL HORIZONTE BIZANTINO

Ahora poseemos el primer libro autónomo que trata de la filosofía bizantina en su autonomía y en su conjunto. Es posterior a los trabajos sobre la filosofía de la Edad Media de Ueberweg-Geyer, Et. Gilson, Em. Bréhier, sobre la historia de la literatura bizantina de Krumbacher, sobre la historia del Im-

perio de Ostrogrosky, Vasiliev y L. Bréhier, y llena una laguna importante (1).

Dentro del marco del Imperio bizantino, ¿vio la luz del día una filosofía importante? Pero antes de ser, quizás, importante, esa filosofía fue importada. La *filosofía griega* y la *doctrina cristiana* la precedieron y la animaron. El pensamiento bizantino se vinculó al de la Grecia antigua y algunos *pensadores griegos* se convirtieron en los maestros, por medio de los cuales él, a su vez, pensaba; sobre todo: Platón, Aristóteles, Plotino y los neoplatónicos, los estoicos e incluso los cínicos. La tradición epicúrea no se infiltró en Bizancio; de igual forma, los presocráticos estuvieron ausentes, y dicha ausencia está presente para quien quiere comprenderla; Pitágoras, a quien se cita muchas veces, fue el Pitágoras del neopitagorismo tardío. El mundo especulativo al que los bizantinos se vincularon más fue el del misticismo sincrético de los alejandrinos: un fin y un comienzo se juntaban de forma extraña.

La segunda uente del pensamiento bizantino ue el *cristianismo,* cristianismo con ormado por un espíritu que no era latino ni occidental, sino ortodoxo y oriental. En dicho pensamiento se pronunció el lado místico y alegórico del cristianismo. Y los dos lugares del drama de la filosofía bizantina ueron las *universidades* y los *monasterios.*

¿Fue también Bizancio heredero de la cultura *romana?* El único elemento específicamente romano del mundo bizantino fue el *derecho* (derecho cristianizado, es cierto, en su forma justiniana), elemento que, aun siendo muy importante para el estudio de aquel mundo, pertenece a la filoso ía de la historia más que a la historia de la filosofía.

No solamente hubo los antecedentes históricos de Bizancio, hubo también los mundos que llevaron una existencia paralela a la suya. El pensamiento bizantino entró así en contacto con el *Occidente europeo.* Obras y comentarios de los autores bizantinos se tradujeron en latín, y otros de la escolástica occidental en griego. Efectivamente, aquellas traducciones significaban trasposiciones de ideas, pues las discusiones entre aristotelizantes y platonizantes «pasaron» de Bizancio a Occidente.

(1) Basile Tatakis, *La philosophie byzantine*, París, P.U.F., 1949 (2.° fascículo suplementario de la *Histoire de la philosophie* de Emile Bréhier).

Aquellas trasposiciones de ideas fueron tanto más reales, cuanto que numerosos occidentales fueron a Constantinopla y varios sabios bizantinos enseñaron en las universidades latinas. Además, hubo los nacionalistas de Oriente y los occidentalistas en Oriente. Si bien el Oriente griego giraba en torno al neoplatonismo y al misticismo, el Occidente latino giraba sobre todo en torno al aristotelismo-cristianismo y al racionalismo; y, si bien Aristóteles triunfó durante la Edad Media, el Renacimiento dio a Platón la victoria (victoria «preparada» en Bizancio).

Junto a Bizancio, los árabes llevaban también su existencia material y cultural. Los bizantinos contribuyeron a la formación de la filosofía árabe y resultaron también influenciados por ella; pues el intercambio de ideas era recíproco. Y la intuición de *Spengler,* quien unió en un todo —*el alma mágica árabe*— el cristianismo primitivo, la gnosis y el maniqueísmo, Bizancio y el Islam, ¿no contenía acaso un fulgor de verdad?

Por último, vienen quienes sucedieron a Bizancio: en primer lugar, los *eslavos,* cuyos dos apóstoles, Método y Cirilo, eran dos griegos de Salónica; después los *neohelenos;* pero con ellos comenzó otra historia.

Dado que la historia de la filosofía difiere filosóficamente de la historia de la religión y de la teología, de la historia literaria, cultural, de toda *Kultur-* o *Geistes-geschichte,* por último, ¿podemos hablar de una filosofía bizantina que fuese una filosofía y cuya marcha histórica reconstituiríamos?

II. LA TEOLOGIA Y LA MISTICA

1. *Filipo y Leoncio.*—Consideremos como uno de los primeros momentos del pensamiento bizantino a Juan Filipo de Alejandría (siglo VI). Filipo, profesor en la Universidad de Constantinopla —pues el pensamiento bizantino fue también profesoral— fue un pagano convertido al cristianismo. Los renegados del mundo antiguo son los que ayudan siempre a los mundos nuevos a reconstituirse, haciendo penetrar al mismo tiempo el espíritu antiguo en el nuevo soplo. El autor de comentarios de Aristóteles —redactados antes de la conversión— pasó del paganismo neoplatónico y mágico al cristianismo, buscando una salvación para su alma y una verdad para su espíritu. Aquel

filósofo, sabio y teólogo, comentador de Platón y de Aristóteles, autor cristiano, fue un exégeta del dogma, que, como buen dualista cristiano, subordinaba el saber al creer. No obstante, de aquella forma el *logos* helénico fecundó la fe cristiana al tiempo que se veía subyugado por ella: la argumentación sobre la creación *ex nihilo* del mundo, sobre su no eternidad, estaba destinada a glorificar al Dios absoluto y empleaba los argumentos para probar un dogma revelado, aprehendido por la fe y tomado a cargo por la autoridad de la Iglesia. Sin embargo, el logos, al convertirse en teo-logía, raya siempre, y por esencia, en la herejía, pues la ortodoxia guarda celosamente sus secretos. Juan Filipo no escapó a ella: al sostener que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas distintas, cayó en la herejía triteísta. Por muy herético que fuese, aquel bizantino influyó con fuerza en el pensamiento árabe y en el pensamiento occidental: su papel de comentador de Aristóteles se reveló fecundo y Santo Tomás utilizó ampliamente su comentario sobre el *De anima*.

Leoncio de Bizancio, su contemporáneo, fue un defensor de la ortodoxia y uno de los fundadores de la escolástica bizantina. Fiel a su fe, identificó Dios y el ser, y pensó que la verdad, que puede aprehenderse mediante la inteligencia discursiva, solamente puede alcanzarse plenamente mediante la fe en la revelación y la iluminación —dones divinos—. El también utilizó a Platón, a Aristóteles y a los neoplatónicos; incluso cita muchas veces al Seudo-Dionisio, pero se esfuerza enormemente por mantenerse como discípulo fiel de los Padres de la Iglesia. El problema que le preocupa es el problema cristológico: aclarar la auténtica naturaleza del Dios-hombre, de Jesucristo, dado que esas dos naturalezas (divina y humana) constituyen *una* sola hipóstasis, pues las *tres* hipóstasis de la Santísima Trinidad, por su parte, solamente tienen una naturaleza. De esa forma denunció las herejías de Filipo y se ajustó a las exigencias de la ortodoxia. Sin embargo, Leoncio fue uno de los bizantinos que más se abrió al aristotelismo, sin llegar, a pesar de todo, a comunicar con el movimiento del Estagirita, con el fondo, quiero decir, y no sólo con la forma.

2. *Juan Clímaco*.—A comienzos del siglo VII encontramos a Juan Clímaco, el padre del monte Sinaí, que no fue profesor, sino monje, pues las universidades y los monasterios consti-

tuían los dos focos del «pensamiento» bizantino. Juan Clímaco fue una gran figura de la espiritualidad monástica: místico, práctico y ascético. Enseñó la renuncia exterior y el despego interior, la separación de todo y la unión con Dios y formuló la doctrina del monje solitario entregado a la meditación asidua de la muerte; así, el asceta se vería conducido a la impasibilidad, a la quietud sagrada. Después de haber efectuado la retirada del mundo y de haberse entregado a la intuición mística, el asceta debe llegar a la quietud (ἡσυχία) total. Lo que une al hombre con Dios —lo que puede y debe unirlo— es esencialmente la oración. En su escrito *La Escala* (Κλῖμαξ,) libro traducido a las principales lenguas de Europa, aparecen descritos los esfuerzos ascendentes y progresivos que deben realizar quienes aspiran a la unión mística. En él leemos: «Pues el mismo Fuego que consume es también la Luz que ilumina. Esa es la razón de que algunos salgan de la oración como si saliesen de un horno experimentando como el alivio de una mancilla, mientras que otros salen iluminados con el doble manto de la humildad y de la exaltación. Los que salen de la oración sin uno de esos dos efectos han hecho una oración corporal, por no decir judía, no una oración espiritual. Si el cuerpo que ocupa otro sufre una alteración, ¿cómo no sufriría alteración el que toca el Cuerpo del Señor con manos inocentes?...

No se aprende a ver, es una consecuencia de la naturaleza. La belleza de la oración tampoco se aprende mediante la enseñanza de otros. Su maestro es ella misma. Dios «que enseña a los hombres la ciencia» (*Ps.*, 94, 10) da la oración al que ora y bendice los años de los justos» (2).

¿Podemos comunicar todavía con el sentido de ese don y de ese abandono de otra forma que por el rodeo de la aprehensión histórica, sicológica o teológica del misterio del *religare* y del *religere,* misterio que seguramente implica su propia marcha errante?

---

(2) *Philocalie*, pág. 122. Los textos místicos de que disponemos figuran en la *Petite Philocalie de la Prière du Coeur* (trad. fr., Cahiers du Sud, París, 1953), colección que reúne textos y noticias referentes a la práctica y a la teología místicas de la Iglesia de Oriente. Esa antología, gracias a la traducción eslavona, desempeñó un papel muy importante en la vida espiritual de los monjes rusos.

3. *Máximo el Confesor.*—San Máximo el Confesor se retiró también a un convento y murió mártir por su fe (en el 662) —por ser partidario de la independencia de la Iglesia con respecto al Estado—. Intentando edificar una teología mística, incorporó el neoplatonismo (del Seudo-Dionisio) a la vida espiritual de Bizancio. Máximo intenta no disociar demasiado la teología de la filosofía y la teoría de la práctica. Declara engañosos a los sentidos e imperfecta la razón, y considera la intuición como la única capaz de unir al hombre con Dios; el ser es y sigue siendo superior al conocer, como Dios en relación con el hombre. En su caso la especulación teórica acaba en la práctica de la ascesis, del amor, de la oración; sin embargo, la impasibilidad que alcanza el hombre plenamente religioso no se identifica con la quietud total, puesto que la actividad intelectual sigue constante. Escribe: «El espíritu de Cristo que reciben los santos de acuerdo con las palabras: «tenemos el espíritu del Señor» (*I. Cor.*, 2, 16) no viene a nosotros por la privación de nuestro poder intelectual, ni como un complemento de nuestro intelecto, ni en forma de una incorporación substancial a nuestro intelecto. No, hace brillar la presencia de nuestro intelecto en su propia calidad y la conduce al mismo acto que él. Se llama «tener el espíritu de Cristo»: pensar de acuerdo con Cristo y pensar a Cristo en todas las cosas» (*Philocalie*, pp. 159-160).

Aquel gran confesor continuó así, y prolongó, la cristología de Leoncio y se convirtió en el iniciador, por el camino de Juan Escoto Erigeno, de la especulación de Occidente, sobre todo de la mística alemana del siglo XIV, gracias a su esfuerzo por comprender el ritmo místico que une al hombre —dotado de cuerpo y de alma y de espíritu— al universo, ritmo dominado por «el que todo lo sobrepasa».

4. *Juan Damasceno.*—La única figura verdaderamente importante y central del siglo VIII bizantino es la de San Juan Damasceno, sacerdote y monje. Como virulento defensor de la ortodoxia, emprendió la obra de una auténtica síntesis teológica y pretendió organizar la totalidad del saber; basándose en la doctrina ortodoxa definida por los Padres de la Iglesia y los concilios, dio forma y contenido a la rigurosa escolástica bizantina —tan mística y racionalmente a un tiempo. La filosofía del afue-

ra y la dialéctica (el *organon* del pensamiento) encuentran el lugar que se les debe; se convierten explícitamente en siervas de la reina teología, pues la razón que aborda la verdad queda sistemáticamente subordinada a la fe que comunica con la Revelación. La razón no es, hablando propiamente, una fuente de conocimiento y de verdad: solamente nos permite *abordar* la verdad. La verdad viene *dada* por la Revelación y la única fuente de verdad y de conocimiento sigue siendo la fe del creyente. No obstante, hay que encontrar igualmente los medios humanos que aspiran a, y permiten, la aprehensión de la verdad divina.

En la *Fuente del conocimiento* (Πηγὴ γνώσεως), Juan Damasceno da una exposición metódica de la sistemática ortodoxa que va de la existencia de Dios a la Resurrección final. Como todo gran escolástico, fue igualmente gran polemista; sus blancos fueron los iconoclastas y los maniqueos. Al defender los iconos, reclamaba su culto, pero no su idolatría, pues solamente eran una expresión simbólica y mística de lo inefable. Y propuso también su propia solución al problema del mal, problema que por fuerza tiene que atormentar a todo esfuerzo de pensamiento cristiano: verdad y bien son seres, error y mal son no seres; solamente hay un principio que es sin principio y es Dios, el Ser único, cuya *esencia* es *existir*.

Juan Damasceno, teólogo de la esencia y de la existencia divinas, pensó la consubstancialidad de la esencia y de la existencia: teología, ontología y antropología emprenden su vuelo a partir de la auténtica esencia *existente*. El historiador del pensamiento bizantino escribe sobre esto: «Efectivamente, el concepto de la existencia es el eje del pensamiento ortodoxo, que es más bien un esfuerzo no sólo por aprehender la existencia, sino también por salvarla, un esfuerzo de salvación y no un esfuerzo de aprehender la esencia. Damasceno expresa bien esas preocupaciones y considera la angustia como el sexto y supremo grado del miedo y la define como φόβον διαπτώσεως (*Patr. gr.*, 94, 932 *c*). La angustia es una pasión constitutiva de la naturaleza humana, en la forma que adoptó después de la caída; en el fondo no es sino la expresión del deseo natural por la existencia. Como el hombre, igual que toda criatura, procede de la nada, es natural que desee perseverar en el ser; de ahí el terror que provoca la muerte, como indicio de pérdida total de la existencia. Ese deseo encuentra plena satisfacción en la restauración final, en la que

cada alma volverá a encontrar su cuerpo para llevar con él una existencia eterna.» (B. Tatakis, *La filosofía bizantina*, p. 112).

III. EL HELENISMO Y EL CRISTIANISMO

1. *Focio.*—Una vez establecido el dogma ortodoxo —¿una vez por todas?—, el intento y la realización de Damasceno parecieron haber agotado la especulación bizantina, más teológica que metafísica. Parecía que, después de ciertas sistematizaciones, no había nada más que añadir. No obstante, en el siglo IX asistimos a la liberación progresiva del espíritu filosófico que comenzó a emanciparse del dogma. El pensamiento (filosófico) tendió a dejar de estar al servicio de la teología; lo que no significa que no cayese bajo el yugo de una nueva señora: la erudición humanista. El pensamiento bizantino, cogido entre la mística y la escolástica, por un lado, y la erudición humanista, por otro, parece no poder nunca volar con sus propias alas.

La personalidad de Focio, patriarca y profesor de filosofía en Constantinopla (así se daban la mano las funciones eclesiásticas y las funciones profesorales), se situó en la aurora de aquel nuevo «humanismo». Como erudito-tipo que era, se ocupó de teología y de filosofía, pero también de gramática, de derecho, de ciencias naturales y de medicina y se vinculó a la antigüedad clásica, con la intención de establecer relaciones más estrechas entre la ciencia profana y la ciencia sagrada. Su espíritu enciclopédico se manifestó igualmente en su famosa *Biblioteca*, escrito que contiene en forma de recensiones, resúmenes y notas una inmensa —pero no muy organizada— suma de erudición. A partir de él los bizantinos (en todo caso, una gran corriente bizantina) comenzaron a recordar que pertenecían a γένος de los helenos: en consecuencia, dejaron de considerarse únicamente como cristianos y se abrieron también a su raíz helénica. La espiritualidad cristiana se encontró con el espíritu griego y (pagano); las letras clásicas conquistaron un lugar junto a las Escrituras santas; no obstante, los griegos cayeron bajo los golpes de la erudición filológica e histórica, lo que no quiere decir que permaneciesen totalmente mudos.

En el siglo X apenas hubo pensamiento filosófico característico en Bizancio. Fue el siglo de una erudición humanista muy poco esencial. Igualmente, no hubo filosofía en el siglo XII, siglo

acaparado por comentaristas sin originalidad ni profundidad. El espíritu no se manifiesta en absoluto en todas partes y siempre: sabe retirarse o reposar; quizás se oculta incluso con mucha mayor frecuencia de lo que se revela.

2. *Simeón y Psellos.*—Entre esos dos siglos, el IX nos presenta dos figuras importantes que reanudan una la tradición mística y teológica, y la otra la tradición instaurada —o restaurada— por Focio: Simeón el nuevo teólogo y Miguel Psellos. El primero, asceta, poeta y monje, se incorporó a la corriente del misticismo especulativo de Juan Clímaco y de Máximo el Confesor. Por considerar perjudicial para su alma la ciencia humana y la compañía de los estudiantes, abandonó sus estudios y se trasladó al convento. Llevó la experiencia mística hasta sus últimas consecuencias, convencido de que solamente la fe —el alma del alma— puede salvar, mientras que las obras son incapaces de ello. La gracia, la oración y las lágrimas, la mortificación del cuerpo y la muerte del alma son las únicas que conducen a la visión constante de la luz divina, a la unión mística con Dios. La disposición de Simeón es radicalmente quietista (*hesicasta*) ya que niega categóricamente los actos; igualmente niega toda clase de conocimiento intelectual, pues, según él, todo en la ascesis debe estar precedido por la *renuncia a toda clase de conocimiento intelectual de Dios*. Su discípulo y biógrafo, Nicetas Stezatos, nos habla en estos términos de los grandes momentos extáticos de su maestro: «Una noche en que estaba orando, con el espíritu purificado unido al primer Espíritu, vio una luz que de lo alto de los cielos lanzaba de repente sus fulgores sobre él, luz auténtica e inmensa, que todo lo iluminaba y volvía todo puro como el día. Iluminado él también por ella, le pareció que toda la casa, con la celda donde se encontraba, se había desvanecido y en un abrir y cerrar de ojos había pasado a la nada, que él mismo se encontraba arrebatado en el aire y había olvidado enteramente su cuerpo. En aquel estado, como él decía y escribía a sus confidentes, se vio lleno de un gran gozo e inundado de cálidas lágrimas, y lo que tenía de extraño aquel maravilloso acontecimiento era que, por no estar iniciado todavía a tales revelaciones, en su extrañeza, gritaba en alta voz incansablemente: «Señor, ten piedad de mí», como advirtió cuando volvió en sí; pues, en el momento mismo, ignoraba que su voz estuviese hablando o que sus palabras se oyesen afuera...

Muy tarde, por fin, después de que dicha luz se fuese retirando poco a poco, se volvió a ver en su cuerpo en el interior de la celda, y encontró su corazón lleno de un gozo inefable y su boca gritando en alta voz, como hemos dicho: «Señor, ten piedad...» (*Philoc.*, pp. 178-179).

Por su parte, Miguel Psellos siguió otro camino; en cierto modo fue Focio quien hizo posible su aparición: fue el más importante profesor de filosofía y de historia de la filosofía, el espíritu más universal de Bizancio, que, al tiempo que renovó el helenismo e intentó ganar a la juventud a su amor por Grecia, siguió fiel al cristianismo (3). Su tarea consistió en pretender combinar la filosofía (el contenido) con la retórica (la forma) añadiendo a ello —pues fue también espíritu práctico— la ciencia de la política. El espíritu de la retórica, que deformó tantos intentos bizantinos y les impidió llegar a la expresión de un pensamiento decisivo —y no solamente formal—, dominó igualmente a Psellos; escribió a un padre: «Hay que colocar a tu hijo en medio de dos fuentes, la filosofía y la retórica, y darle a beber de las dos, una vez de cada una; si no, harás de él una inteligencia desprovista de lenguaje, si se alimenta solamente de la filosofía, o una lengua desprovista de inteligencia, en el caso contrario.»

No obstante, el pensamiento filosófico y la habilidad retórica, una vez colocados sobre los dos platillos de la misma balanza y considerados como equivalentes, no se mantienen al mismo nivel; el que tiene menos peso se inclina más que el otro.

Sin preocuparse demasiado por el auténtico alcance del pensamiento, Psellos se dejó llevar por su actividad profesoral y erudita que se manifestó en varios dominios: la gramática, la retórica, la métrica, la lógica, la aritmética, la geometría, la astronomía, la física, la medicina, el derecho, la táctica militar, la historia, la arqueología, la música, la teología, la filosofía, la metafísica la adivinación, la astrología, la alquimia, etc. Su esfuerzo aspiraba a hacer coincidir las diversidades, es decir, los dogmas de la fe religiosa y las opiniones (las δόξαι) del pensamiento fi-

(3) Cf. Chr. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XI siècle, Michel Psellos*, París, Leroux, 1920; I. Sykutris, *Zum Geschichtswerk des Psellos, Festgabe Heisenberg, Byzant, Zeitschr.* (Leipz.), 30, págs. 477-483; P. Tannery, *Sur les nombres chez Psellos. Revue des études grecques*, 1892.

losófico de los helenos, pues la tradición helénica no dejó de ser precristiana, por tanto, imperfecta. Consideró a los filósofos griegos como precursores del cristianismo. Aquel conciliador tuvo que defenderse de la acusación de helenismo: «Es cierto, escribe, que he estudiado a los filósofos [...], pero lo he hecho adaptándolo todo a nuestras escrituras inspiradas, tan luminosas y tan brillantes, que me han permitido descubrir las falsedades y las escorias de que dichos escritos están llenos.»

Los maestros griegos hacia los cuales muestra una actitud tan respetuosa como crítica son: Platón (sobre todo) y Aristóteles, Plotino y los neoplatónicos (especialmente Proclo). El empleo del método alegórico le proporciona el fundamento metódico de su eclecticismo que pesa mucho sobre él: intenta conciliarlo todo: el cristianismo y el helenismo, el misticismo y el racionalismo, las ciencias ocultas y las ciencias claras. Como la inteligencia intuitiva se sitúa por encima de la razón dialéctica, la filosofía —ciencia de las ciencias— no es otra cosa que una etapa preparatoria para la metafísica —la filosofía primera—, que se incorpora a la teología, fundamento primero y resultado final.

¿Consiguió aquel espíritu sintético, organizador, eléctrico, unificador y conciliador conciliarlo todo? ¿Se dejan conciliar fácilmente el pensamiento pagano y griego y la fe revelada y cristiana, la inteligencia y la intuición, la razón y la mística? Muchas veces lo que Psellos combate y lo que defiende se confunden: combate, por ejemplo, las ciencias ocultas, muy difundidas entonces, al tiempo que es un adepto bastante celoso de esas mismas ciencias. Se abre a «todo», ya que todo movimiento de pensamiento desde la antigüedad anuncia la doctrina cristiana, hacia la cual todo converge. «Mi único mérito, dice, consiste en que he recogido algunas doctrinas filosóficas, sacadas de una fuente que ya no mana».

Se consideraba a sí mismo como el que había vuelto a encender la antorcha de la filosofía, apagada desde hacía mucho tiempo; pero ¿volvió a encender el fuego sagrado del pensamiento? No obstante, a pesar de su falta de auténtica profundidad y de originalidad y a pesar —quizás también a causa de— su esfuerzo de vulgarización, fue un precursor de los promotores del Renacimiento. Llegó el momento en que la cristiandad comenzó a mostrarse demasiado permeable al espíritu helénico, al logos proble-

matizante e interrogador, a la puesta en cuestión de todo lo que existe.

3. *Teodoro Lascaris.*—El siglo XIII bizantino —dado que la división en siglos de la historia de la filosofía constituye un esquema que ofrece un marco al devenir histórico del pensamiento, esquema muchas veces demasiado esquemático y convencional— no se puede comparar con el siglo XIII occidental, siglo de la expansión de la escolástica y de las catedrales. Más que pensadores en el sentido propio del término lo que encontramos es personalidades pensantes. Después de los monjes filósofos, después de los profesores filósofos, los emperadores intentaron alzarse hasta el pensamiento filosófico, sin hacer demasiado esfuerzo, a pesar de todo. Teodoro, alumno de Nicéforo Blemnides, que hizo todo lo posible para educarlo como rey-filósofo, protegió efectivamente las letras y las artes como partidario del absolutismo iluminado. Según él, las disciplinas reales eran tres: la filosofía, la estrategia, la medicina; la filosofía tiene por objeto la salud de las almas y de los cuerpos, la estrategia asegura la protección del cuerpo del Estado, la medicina se ocupa de la salud del cuerpo humano. El espíritu griego, cierto espíritu griego en todo caso, una vez despertado, consiguió sacudir un poco los marcos rígidos de la ortodoxia y permitió a la *naturaleza* reaparecer y convertirse en un tema de meditación; pero no por ello resurgieron la fisis y el cosmos. Nuestro emperador filósofo vio la naturaleza como lo que reúne a todos los seres, hasta sus últimas individuaciones, y los devuelve al orden universal, es decir, a ella. Su concepción de la naturaleza como *natura naturans* en toda su universalidad y como *natura naturata* con relación a los entes particulares, ha hecho que algunos investigadores historizantes, siempre ávidos de comparaciones, lo hayan considerado como un lejano precursor de Spinoza.

IV. LA ILUMINACION Y LOS ULTIMOS RESPLANDORES

1. *El hesicasmo.*—El siglo XV parece ser bastante rico en substancia espiritual. Teodoro Metochita, estadista y científico, al tiempo que creía —¡ya entonces!— que «los grandes hombres del pasado han dicho todo a la perfección, de forma que no han dejado nada para nosotros», intentó entregarse a la filosofía,

inscribiéndose en la tradición de Psellos y considerándose tan griego como cristiano, se vinculó a Platón, a Aristóteles y a los neoplatónicos y comentó abundantemente pensadores y escritores, preocupándose de entregarnos también algunos pensamientos suyos; todos sus comentarios y sus juicios están contenidos en sus *Misceláneas.* Como científico, se ocupó de las matemáticas, con la pretensión de depurar la astronomía y la astrología. Por último, como humanista, se pronunció en favor de la vida en común y condenó la soledad de la vida contemplativa como una mentira y un engaño.

Pero el gran acontecimiento del siglo fue *el hesicasmo*; el hesicasmo, forma radical del quietismo, se propagó por los monasterios del monte Athos. Fue un movimiento que se vinculaba con la corriente mística e iluminista de Juan Clímaco y de Simeón el nuevo teólogo, pero llevándola hasta sus últimas consecuencias. La ἡσυχία (quietud) estaba considerada como el grado superior de la vida monástica y constituía al mismo tiempo un «método» para llegar a la iluminación. El ejercicio que debía conducir a ella comenzaba con el recogimiento mediante respiraciones lentas (¿cómo no pensar en ciertos métodos del yoga?) (4) y las oraciones, y aspiraba a obtener, gracias al amor extático —operación del corazón y don de la gracia—, la *unión inmediata* con Dios, la visión beatífica de la gran luz increada de Dios, luz distinta de su esencia y de la misma naturaleza que la que en el monte Tabor cegó los ojos de los Apóstoles, en el momento de la transfiguración de Cristo.

Barlaam, un monje griego occidental, provocó en Tessalónica la querella hesicasta al acusar a los monjes de pretender ver con los ojos corporales una luz divina y no creada, y de hacer la distinción en la Santísima Trinidad entre la esencia divina y su operación. Como «racionalista» escolástico y lector incluso de Santo Tomás (quien había condenado también la teoria del conocimiento por la iluminación divina y por la intuición de San Agustín), afirmaba que la contemplación de lo divino es una ciencia y un conocimiento. El jefe de los hesicastas, Palamas,

---

(4) Sobre este tema ver: M. Eliade. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne,* París. 1936 (cap. III); *Techniques du Yoga,* París, 1948. Efectivamente, Eliade permite comparar ciertas técnicas del yoga con el método hesicasta; pero las semejanzas no deben hacernos olvidar las profundas diferencias.

obispo de Tesalónica, emprendió la tarea de refutar a Barlaam. Y defendió con ardor el método de oración hesicasta; afirmando incansablemente que la inteligencia queda muy por debajo del corazón y de su visión, pues el acto del espíritu es enteramente místico, pasivo y receptor en relación con Dios. Leemos en Gregorio Palamas: «Corresponde al poder de la oración operar esa recepción y consagrar místicamente el vuelo del hombre hacia lo divino y su unión con ello —pues ella es el lazo de las criaturas racionales con el Creador— a condición, no obstante, de que la oración haya superado, gracias a una compunción ardiente, la etapa de las pasiones y de los pensamientos [...] El espíritu es también el acto (*energía*) del espíritu que consiste en pensamientos y en conceptos. Es igualmente el poder que produce esos efectos y que la Escritura llama corazón: es el rey de nuestros poderes, el que fundamenta nuestra calidad de alma racional. El acto del espíritu —sus pensamientos— se regula y se purifica fácilmente, cuando nos entregamos a la oración, sobre todo a la oración *monológica*. Pero el poder que produce dicho acto no queda purificado más que cuando los otros poderes lo están también [...]. Unos colocan el espíritu en el cerebro, como en una especie de acrópolis; otros le atribuyen la región central del corazón, la que está purificada de todo soplo animal. Nosotros, por nuestra parte, sabemos a ciencia cierta que nuestra alma racional no está dentro de nosotros como lo estaría en un jarrón —ya que es incorpórea—, como tampoco fuera —puesto que está unida al cuerpo—, sino que está en el corazón como en su órgano [...]. Por tanto, nuestro corazón, es el centro de la razón y su principal órgano corporal». (*Philoc*, páginas 270, 272, 275 y 276).

Y aquel predicador de la pasión de la muerte de las pasiones, aquel defensor ardiente de la actividad no activa, nos dice además: «El espíritu realiza los actos exteriores de su función de acuerdo con un movimiento longitudinal, para emplear las palabras de Dionisio; vuelve a sí mismo y opera en sí mismo su acto, cuando se mira: es lo que Dionisio llama movimiento circular. Se trata del acto más excelente, el acto propio, si lo hay, del espíritu. Por ese acto es por el que en determinados momentos se trasciende para unirse con Dios». (*Ibídem*, págs. 277-278).

Los hesicastas salieron vencedores de aquella querella mística y teológica, aunque la doctrina y la práctica hesicastas con-

cerniesen solamente a una minoría de ascetas que vivían en las ermitas de los alrededores de los grandes monasterios. A través de aquel movimiento el Oriente griego (Bizancio), la religión exigente, la contemplación intuitiva, el misticismo, el platonismo y el neoplatonismo se defendían contra el Occidente latino, la filosofía, la sistematización racional, la escolástica, el aristotelismo. Sin embargo, la victoria de los hesicastas —precaria como todas las victorias— no llegaba a contener las fuerzas, que, desde el interior, dislocaban Bizancio. Pero la hora de la muerte del Imperio cristiano de Bizancio no había sonado; otros personajes tenían que desfilar todavía y enfrentarse en el escenario de su teatro.

Nicolás Cabasilas, contemporáneo y adepto de Palamas, representa con cierta originalidad otro aspecto de la teología mística; señala su desacuerdo con los hesicastas y condena la vida aislada de los anacoretas. Su misticismo está al alcance de todo-el-mundo o casi: muy simple, lírico, simbólico —justo lo que hace falta para emocionar a las almas ingenuas y a los cristianos ordinarios que aspiran a la salvación. La *Vida de Jesús* que escribió está animada por ese espiritualismo bastante realista; pero ¿podían todos los bizantinos no hacer otra cosa que dirigir su mirada turbada hacia el cielo? Para encontrar la salvación, pensaba Cabasilas, «... no son necesarias fatigas, ni gastos, ni sudores [...], tampoco es necesario que abandones tu trabajo o que te retires a lugares solitarios para hacer en ellos un tipo de vida extraña y vestir un hábito extraño. No es necesario hacer todo eso. Puedes permanecer en tu casa y, sin perder ninguno de tus bienes, encontrarte siempre en la meditación de Dios y del hombre, en la del parentesco del hombre con lo divino y en cualquier otra meditación de ese tipo». (*Patr. gr.*, 150, 657-d-660-a).

Junto al misticismo bizantino que se situaba en sentido vertical, existía otro cuya dimensión era horizontal; pero ¿no constituye el encuentro de la vertical y la horizontal la figura de la cruz?

2. *Plethon, Scholarios, Besarió (el platonismo, el neoplatonismo y el aristotelismo)*.—El siglo XV fue el fin del Imperio bizantino y de la especulación que se desplegó en el interior de sus marcos; y fue un siglo rico en acontecimientos. Jorge Gemistos se hizo llamar Plethon para que hasta su nombre evocase a Platón. Con él la nostalgia ardiente por el Hélade —próximo y

tan lejano— se manifestó intensamente. En toda la historia espiritual de Bizancio, el cristianismo ortodoxo apenas consiguió vencer al helenismo heterodoxo. Plethon vivió durante mucho tiempo en Mistra y enseñó también en Florencia; fue un gran profesor, que se relacionó con Psellos y, como él, se consideró y quiso ser heleno. Fue platónico y neoplatónico y se inspiró en gran medida en los neoplatónicos tardíos y empleó el platonismo y el neoplatonismo como un arma de guerra contra Aristóteles y toda la escolástica árabe y latina —señales de la decadencia. De aquella forma el platonismo (helénico) se oponía violentamente al aristotelismo (latino), e incluso al cristianismo en general. El autor de *La diferencia de Platón y de Aristóteles* y de *La Procesión del Espíritu Santo*, teísta y teocéntrico, pero filósofo-teólogo, veía en el cristianismo una degeneración del pensamiento y exigía la vuelta a las fuentes antiguas —Zoroastro y Platón—, intentando preconizar una religión universal, pagana más que cristiana, pues, según él, los sabios de tiempos antiguos vieron mejor lo que una época de degeneración no consigue ver. No obstante, se sintió muy atraído también por el misticismo sincrético de los alejandrinos; lo semejante no puede en absoluto escapar a lo semejante.

Plethon aspiraba a reorganizar la vida en su conjunto para salvar todavía, aunque fuese en el último momento, lo que todavía podía y merecía salvarse; sus concepciones sociales y políticas eran «socialistas» tanto como monárquicas, pues su «socialismo» era muy platónico. Propuso toda una reforma, que preconizaba el estatismo, la comunidad de los bienes, la supresión de todo derecho de propiedad territorial, pues todo el mundo debía tener la tierra que pudiese cultivar, la nacionalización del ejército. Para garantizar la justicia social y combatir la improductividad de los monjes, exigió que el derecho al producto fuese proporcional al servicio prestado. Y solamente la monarquía podría hacer frente a la vez al despotismo de los poderosos y al despotismo del pueblo, asegurando el bienestar del país y velando por el buen funcionamiento de la competencia administrativa.

Al platonismo y al idealismo de Plethon, Scholarios, patriarca de Constantinopla, opuso el aristotelismo y el cristianismo, y de forma tan enérgica, que mandó quemar en Constantinopla el manuscrito del tratado *De las leyes* de su adversario. El patriar-

ca, que en lugar de heleno y filósofo, escogió ser cristiano y teólogo, defendió el dogma y se vinculó a la escolástica latina y a Santo Tomás. Por consiguiente, vemos que no fueron solamente el misticismo y el platonismo bizantinos los que se opusieron a la escolástica y al aristotelismo latinos; en el interior del Imperio cristiano de Oriente se manifestó una dualidad en forma de lucha; se enfrentaban: una nostalgia del helenismo, que se polarizaba en torno a Platón, y la defensa sistemática del cristianismo, que buscaba armas en Aristóteles. La segunda de dichas fuerzas estaba naturalmente mucho más cerca de la cristiandad occidental, a pesar de permanecer dentro de la dimensión de la fe ortodoxa. Y el triunfador de la Edad Media (occidental), Aristóteles solamente cedió la preeminencia al platonismo renaciente, al Platón del Renacimiento, que los otros reredescubrieron con ayuda de Bizancio. Pero bajo el cielo de Bizancio ningún acontecimiento espiritual podía detener el destino.

Cuando las soluciones claras ya no son posibles y cuando las perspectivas luminosas y llenas de futuro parecen cerradas, se busca la solución en el compromiso y en el arreglo. Así, Besarión, obispo de la iglesia ortodoxa, y después cardenal de la Iglesia romana, se esforzó por hacer la síntesis entre el platonismo y el aristotelismo y defendió a Platón y a Plethon, sin por ello dejar de ser buen cristiano y practicante de la unión de las Iglesias; en su libro dirigido contra los calumniadores de Platón (*Incalomnatiorem Platonis*) continuó toda la tradición platónica, transmitida por los comentadores paganos, cristianos (occidentales y bizantinos), árabes. Aquel decidido conciliador trató Oriente y Occidente, helenismo y latinidad como términos conciliables; por lo demás, ¿acaso no se le llamó *latinorum graecissimus* y *graecorum latinissimus*?

V. MUERTE Y VIDA DE BIZANCIO

El destino de los Imperios es morir y la «segunda Roma» no podía escapar a él; sin embargo, la muerte de lo que llamamos —algo prosáicamente— civilizaciones y culturas no significa una brusca paralización de toda vida, cuando el espíritu que la anima sigue latiendo. Si bien hay nacimientos y muertes, igualmente hay renacimientos y supervivencias. Mientras vivía, Bizancio se

dejó llevar y arrastrar por la búsqueda del ser total y absoluto; sin alumbrar un pensamiento verdaderamente creador, la especulación bizantina, que unas veces apuntaba al cielo y otras veces a la tierra —esas dos aspiraciones no siempre se distinguían muy claramente—, intentó la aventura espiritual. Al morir, Bizancio cumplió una misión: reveló cierto mensaje. Por la mediación de Plethon y de Besarión, el mundo europeo recibió un impulso fecundo y recuperó a Platón. Plethon —que enseñó el platonismo en Florencia— y Besarión —que se instaló en Italia y reanudó, aunque de forma ecléctica, toda la tradición platónizante— se convirtieron en los inspiradores del platonismo italiano y del humanismo del Renacimiento. Bajo la influencia de aquellos dos hombres, el canónigo Marcelo Ficin fundaba en 1479 la Academia platónica en Florencia. Y todos los bizantinos que después de 1453 emigraron hacia Occidente contribuyeron también a la recuperación del espíritu griego. Antes de su muerte, Bizancio había fecundado otros mundos. No hay que subestimar el papel desempeñado por su Imperio —cuya estructura social no fue feudal hablando propiamente— y por su iglesia ortodoxa en la formación de Rusia. Fueron misioneros bizantinos quienes convirtieron a los rusos al cristianismo, en el siglo XI, y el gran príncipe de Moscú, Iván III, se proclamó en 1472 heredero de los emperadores griegos y quiso que su capital se convirtiese en una especie de «tercera Roma» (5).

Durante su existencia milenaria la especulación y la erudición bizantinas tuvieron que hacer frente a varios problemas: el misticismo bizantino, animado por una «fe» que sacrificaba el «conocimiento», se opuso en términos generales a la escolástica católica que intentaba conciliar «fe» y «conocimiento»; sobre el terreno bizantino el platonismo y el aristotelismo estuvieron enfrentados, así como los defensores del bizantinismo intransigente y los partidarios de Occidente; el misticismo iluminado y la

(5) El trasfondo bizantino de los rusos esá todavía por explorar y no sólo desde el ángulo de la historia arqueológica y de las investigaciones museísticas. Los propios soviéticos prestan un sector de su interés a Bizancio; en la *Gran Enciclopedia Soviética* se eleva una protesta contra "los historiadores burgueses de la filosofía que, de forma unilateral, colocaron la evolución "europea" en el centro y, por esa razón, no se dignaron estudiar la filosofía bizantina". (*Gr. S wj. Enz.*, fasc. 20; *Die Kultur des byzantinischen Reichs*, Berlín, 1954 pág. 13).

sistematización teológica, la ciencia sagrada y el humanismo tolerante estuvieron igualmente enfrentados. La nostalgia del origen griego y la defensa encarnizada de los dogmas de la Iglesia apenas llegaron a armonizar tampoco, y, por lo demás, no podían. En definitiva, fueron cierto helenismo —revisado y corregido por el cristianismo y la latinidad— y cierto platonismo —revisado y corregido por el aristotelismo— los que, alimentados en Bizancio, se transmitieron después a Occidente. La propia esencia de la aspiración bizantina fundamental siguió siendo confusa y contradictoria; el teocentrismo no consiguió en absoluto superar las oposiciones y los compromisos y ninguna fuerza venció verdaderamente a la otra.

Toda aquella gran época de revelación del sentido del ser de la totalidad a través de la historia implica la *unidad* de sus manifestaciones —religiosas, filosóficas, artísticas, políticas, económicas— y la *multiplicidad* de sus modos de expresión, por medio de diferentes tendencias «espirituales» y «reales». Es cierto que Bizancio se caracterizó por aquella unidad en la multiplicidad. No obstante, su unidad no consiguió nunca superar la *dualidad* radical que desgarraba su alma y su carne, a saber, el antagonismo entre lo *sagrado* (y su aprehensión teológica o mística) y lo *profano* (en todas sus formas: tanto teóricas como prácticas). Quizás Bizancio murió incluso a causa de aquella oposición inconciliable y tan decisiva.

Es cierto, el «pensamiento bizantino» no consiguió constituirse en filosofía (en tanto que filosofía); estaba al servicio unas veces de la teología y otras veces de la erudición. La espiritualidad bizantina se expresó en la mística —una mística que se preocupaba poco del «conocimiento»; sin embargo, no faltaron las sistematizaciones racionalistas. Al decir todo esto, no decimos nada decisivo todavía, puesto que la naturaleza de la *mística* y de la *ratio* guarda celosamente sus secretos, y no hemos conjurado en absoluto a la una o la otra por haberlas llamado así (6).

---

(6) La mayoría de los textos de los autores bizantinos están sepultados en los 160 volúmenes de la *Patrología griega* del padre Migne y esperan a sus lectores; un incendio destruyó el tomo 161 en el momento en que salía de las prensas y así esa colección no está completa. Pero, ¿cómo orientarse en ese espeso bosque? Todos esos textos plantean las cuestiones: las que me planteaba por ejemplo Alexandre Koyré, en una

No hubo *filosofía* bizantina. La auténtica aspiración de Bizancio era de otro orden: su fuerza constituía al mismo tiempo su debilidad, y *fuerza* y *debilidad* no siempre son diferentes. Falta por saber qué es el pensamiento bizantino, suponiendo que filosofar signifique pensar. La espiritualidad, la teología, la mística, por un lado, la erudición, el espíritu enciclopédico y el humanismo, por el otro, ¿a qué distancia se mantienen del pensamiento? ¿Y cuál es el lazo que une —y separa— el logos, es decir, el pensamiento-y-el-lenguaje, con la «palabra que salva»? ¿Y cuál es el alcance de un (γνῶσις) y de un «conocimiento» que aspira a la aprehensión de Dios dejándose aprehender por él —que despliega su fuerza (y su debilidad) en tanto que *gnosis* que busca la salvación? En cuanto a la pregunta: ¿cuál es la relación entre los dioses paganos, el Dios judeocristiano y la problemática divina metafísica?, una vez más, no se le puede dar respuesta. Conservemos abierto el espacio y el tiempo de todas esas preguntas y evitemos las respuestas que clausuran toda discusión, las soluciones que colocan una piedra sepulcral sobre el problema; en lugar de dar «respuestas» que acaban con la interrogación, intentemos, en el caso de la espiritualidad bizantina —pero no solamente en este caso—, mantenernos a igual distancia de las preguntas gratuitas y de las respuestas que taponan el horizonte. Pues solamente las voces que van en

---

carta del 25 de julio de 1952, siguen planteadas y esperan una respuesta, aunque sea problemática. El historiador del pensamiento religioso y del pensamiento científico me escribía: "Si nos atenemos a lo que usted dice, tenemos que sacar la conclusión de que la filosofía bizantina se manifiesta sobre todo por su ausencia, estando como está casi enteramente absorbida por la religión, la mística y la teología. El problema interesante consistiría precisamente en saber: a) ¿cómo y por qué Occidente (y el Islam) elaboraron, aunque en el marco de una fe, doctrinas filosóficas y Bizancio no lo hizo? b) ¿por qué Occidente (y el Islam) tomaron como base de su especulación a Aristóteles (neoplatonizado seguramente, pero de cualquier forma aristotélico) y Oriente, a pesar de Leoncio, lo rechazó? c) ¿qué intervención tuvo en ello el estoicismo? De todas formas es curioso que una civilización que hablaba griego y tenía acceso, por tanto, a todos los textos de la antigüedad no los aprovechase. Si fue la teología —y la religión— la que mató a la filosofía (como en el Islam), se trata de un fenómeno de importancia capital. Pero, en ese caso, habría que decir abiertamente: la filosofía como tal no ocupó ningún lugar en Bizancio. El pensamiento bizantino (u oriental) fue teológico; los Seudo-Dionisios, los Gregorios, Juan Damasceno, Máximo, etc., —esos fueron sus auténticos representantes".

la dirección del camino del porvenir tienen un sentido contundente.

En el plano filosófico, histórico, sociológico o teológico habría que hacer varias observaciones sin que su significado nos lleve lejos necesariamente. No obstante, destaquemos algunas de carácter «filosófico». Hay que observar la ausencia de los presocráticos en el universo de la especulación bizantina; ésta desdeñó la iluminación del origen y se vinculó a la última fase del pensamiento griego, a las corrientes helenísticas y que tocaban a su fin (principalmente al neoplatonismo de los comentadores de Plotino); por consiguiente, el bizantinismo se encontró con el alejandrinismo, lo relevó en cierto modo, y se situó de entrada en lo que no era original. El destino que afectó a Platón y a Aristóteles se resume muy esquemáticamente así: el uno resultó neoplatonizado y el otro fue desconocido. Aunque hubo contactos entre el pensamiento árabe y el pensamiento bizantino. dichos contactos en todo caso no beneficiaron al aristotelismo bizantino. En cuanto a los tres *ismos* —estoicismo, epicureísmo, escepticismo— es comprensible que no afectasen a la aspiración bizantina, en cambio, podríamos, quizás, descubrir cierto eco cínico en las voces bizantinas —un cinismo santificado.

¿Es necesario señalar que los bizantinos apenas poseían un sentido muy pronunciado de la interrogación, el gusto por cuestionar, la pasión por la problemática? Demasiadas respuestas no constituían problema para ellos: la coincidencia de los designios de la Providencia divina y de la predestinación de los actos (o no actos) de la libertad humana no les preocupó. Es cierto que no se trata de vaciar la espiritualidad bizantina en los moldes occidentales; en ese caso correríamos el riesgo de no comprender en absoluto lo específico del camino bizantino: la gracia, por ejemplo, aparece considerada como intrínseca, por decirlo así, a la naturaleza humana y no se sitúa en la dimensión de la adhesión. La comprensión bizantina de la oración (προσευχή) . sobre todo de la oración del corazón, exige también que se la entienda bien: la oración es esencialmente un rezo contemplativo; la oración simplemente oral, la salmodia, es muy inferior a la oración del corazón y solamente tiene una función preparatoria en el seno de la experiencia religiosa.

Si buscamos en los propios bizantinos una elaboración me-

tódica de sus operaciones y de sus ideas, quedaremos decepcionados. No fue precisamente la claridad del lenguaje lo que caracterizó su esfuerzo. Así, pues, abandonemos la actitud del maestro de escuela que lee todos los textos como si fueran copias de alumnos que exigen una nota. Intentemos comunicar con el lugar y el tiempo del espíritu bizantino. Pues el encuentro de cierto aspecto del pensamiento griego con cierta perspectiva de la revelación bíblica se produjo en el mundo de la fe bizantina, en los confines del Oriente asiático y del Occidente europeo, en un tiempo que mediatizó un mensaje, al que llamamos Edad Media; dicho encuentro aportó al lenguaje de forma específica «el» sentido del ser en devenir de la totalidad. Fue la divinidad creadora la que constituyó entonces el englobante universal, el fundamento primero y la conclusión última, el Ser que lanza la llamada del conocer y basa en la fe la posibilidad de la aprehensión de la esencia de todo lo que existe y aspira a la salvación. Los mosaicos, los frescos y los iconos, los cantos salmodiantes, las palabras de las oraciones y las formulaciones discursivas nos presentan imágenes y aportan al lenguaje aspectos y significaciones de la ardiente y combativa, imperial y ascética divinidad (bizantina), de aquel ser supremo que no toleraba ninguna distancia. Todo aquello se produjo en el interior de un imperio que caminaba irremediablemente hacia la «muerte» y cuyo tiempo poseyó su propia luz —amarilla y oro—. Y un texto místico y bizantino nos dice: «Determinados lugares os inspiran espanto: no vaciléis en dirigiros a ellos en plena noche. Si hacéis componendas, por poco que sea, con él, ese sentimiento envejecerá con vosotros». (*Philoc*, pág. 114).

VI. REFLEXIONES SOBRE EL PENSAMIENTO BIZANTINO

Bizancio produjo una o dos grandes figuras cada dos siglos. Las *universidades* y los *monasterios* engendraron profesores y místicos, humanistas y teólogos. Pero, de la misma forma que no hay que ver en Occidente únicamente a los «racionalistas» o en Oriente a los místicos, de igual forma esa oposición no es demasiado tajante en el interior del mundo del pensamiento bizantino; pues los humanistas fueron también, a su manera, místicos y los teólogos se apoyaron sobre una escolástica erudita; la oposición más tajante parece ser la existente entre *en-*

ciclopedistas eruditos y *místicos iluministas*. Y quizás podemos decir que todo el movimiento humanista permaneció bajo el signo de la religiosidad y que todo el movimiento místico manifestó su esfuerzo por captar la situación del hombre que se encuentra bajo el signo de la divinidad.

Si queremos captar el pensamiento bizantino en su raíz e intentamos pensar radicalmente, ¿cómo podemos responder a la pregunta: en qué sentido fue la «filosofía bizantina» más que una filosofía de comentadores y compiladores? Esta pregunta provoca irresistiblemente otra: ¿nos interesa para la historia o para la filosofía? Y otra más: ¿Qué esperamos descubrir al emprender una crítica de esa crítica? ¿Constituye la única respuesta a esas preguntas pura y simplemente un replanteamiento de esos problemas?

Al pasar de las consideraciones de tipo histórico a consideraciones de tipo filosóficamente sistemático, ¿captaremos mejor el significado y el alcance de la filosofía bizantina? Quizás podemos objetar incluso a B. Tatakis que no dedique suficiente espacio a la exposición sistemático-problemática de esa filosofía, en el interior de los marcos de la exposición histórico-monográfica.

¿Cuál era la situación de dicha filosofía en tanto que filosofía del *logos*? Las lógicas filosóficas que los pensadores bizantinos utilizaron no les pertenecían: eran las de Platón y de Aristóteles, que comentaron, combinaron, compilaron. Ningún filósofo de aquel mundo filosófico elaboró una lógica. Además, su lógica filosófica se desviaba con demasiada frecuencia hacia el formalismo y el retoricismo, el logos se convertía con demasiada frecuencia en lenguaje formal. La dialéctica, por haberse concebido solamente como arte del encadenamiento de las ideas, no se convirtió en conocimiento de la relación entre la forma y el contenido. Ello es comprensible, pues el pensamiento de aquellos pensadores consideraba al ser como superior al conocer. Los dos polos en torno a los cuales se estructuraron los temas de una filosofía del logos durante aquel período fueron: la razón y, por encima de ella, la inteligencia, por un lado; la intuición y, por encima de ella, la iluminación, por otro. A esa lógica obedecieron igualmente sus preocupaciones matemáticas, que consistieron sobre todo, pero no exclusivamente, en comentarios de la ciencia matemática helénica y helenística, en las que

paralelamente a la ciencia de los números existió muchas veces una aritmosofía.

¿Fueron más radicales los bizantinos en la esfera de la filosofía del *cosmos*? Naturalmente, las dos fuentes de sus filosofías los condujeron a concebir al hombre en su relación con el universo. ¿Pero cómo concebían el universo? ¿Las discusiones sobre la eternidad o la creación son prueba de una auténtica pasión cosmológica? ¿O es un desinterés por ese cosmos lo que mostraría su obsesión por el deseo de una absorción final del cosmos en Dios? ¿No debemos decir que los bizantinos buscaron, no el logos del cosmos, sino su magia, e interpretar así su pasión por la astrología y la alquimia?

La *antropología* filosófica tentó vivamente a los bizantinos. El problema de la unión del alma y del cuerpo, de la angustia y del destino del hombre no se les escapó. La mayoría de los pensadores rechazó la definición aristotélica del alma, entelequía primera de un cuerpo natural, y todos, sin querer perder de vista la integridad del hombre, subrayaron el predominio del alma inmortal sobre el cuerpo. Como señala B. Tatakis (página 112), el concepto de *existencia* es el eje del pensamiento ortodoxo que no pretende tanto aprehender la esencia como aprehender y salvar la existencia humana ligada a la trascendencia divina. El tema de la *angustia* que desarrolla *Juan Damasceno* es sincero y profundo. Se considera la angustia como el sexto y supremo grado del miedo, pasión constitutiva de la naturaleza humana, en la forma que adoptó después de la caída; es la expresión del deseo natural por la existencia. El hombre, por estar sacado de la nada, quiere perseverar en el ser; de ahí el terror que provoca la muerte, como indicio de pérdida total de la existencia. Toda esa antropología se encuentra ligada a una moral antinómica, cuyo carácter antinómico no se siente trágicamente: la predestinación y la preciencia divinas son todopoderosas, pero el hombre es enteramente libre, para el bien como para el mal.

En el dominio de la filosofía de la *historia*, el pensamiento bizantino no se elevó a una conciencia lúcida. El pensamiento histórico fue tan pobre como la historia turbulenta. La reflexión política, social e histórica no superó mucho lo que comúnmente se llama en cada época el sentido común de la época; las concepciones jurídicas siguieron siendo rígidas. La historia se

concibió como regida por la Providencia, y la sociedad por el Rey; así estuvo ausente casi toda idea de declinar, de decadencia. A pesar de unos pocos temas democráticos o «socialistas» de Nikoulitza o de Plethon, la idea de la realeza de la filosofía no condujo mucho más lejos que la filosofía realista. La conciencia histórica fue ingenua. Kekaumenos (siglo XI) prescribió sus preceptos: servir al magistrado, juzgar con justicia, respetar la ley divina; quien ve actuar a la injusticia y no dice nada, ese es el diablo, afirma. Nikoulitzas, su contemporáneo, proclamó al Rey idéntico a la ley y pidió que el Rey, por ser hombre, estuviese sometido a las leyes de la piedad. La idea platónica y cristiana del Rey-filósofo se mostraba en ejercicio en este caso. Además, el mismo autor hizo una excepcional profesión de fe democrática: «Sostengo, escribe, que todos los hombres son hijos de Adán, tanto los emperadores como los que ganan su pan con su trabajo».

Pero el dominio en que el alma bizantina se mostró verdaderamente creador y dignamente resplandeciente, no fue ni el del arte de la filosofía, ni el de la filosofía del arte, sino el del *arte*. En él se realizó cierta síntesis entre el helenismo, el Oriente y el cristianismo. No obstante, con el derecho, la teología y el arte de Bizancio, salimos de la esfera de la filosofía propiamente dicha.

VII. EL ARTE BIZANTINO

Fue esencialmente por su arte —y no por su filosofía *teológica*— como Bizancio aportó la mayor contribución a la historia universal, contribución especialmente sensible en las investigaciones de nuestro arte contemporáneo (7). Y es sobre todo por su arte por lo que la «segunda Roma» resurge en nuestros días. Es cierto que lo que se llama el dominio del arte Bizantino desborda y sobrepasa al Imperio Cristiano de Oriente, (330-1453), pues aquél abarcaba enormes extensiones que incluían focos italianos y yugoslavos, griegos y constantinopolitanos. Dicho arte —el de la arquitectura, del mosaico, de los frescos y de los iconos— era tan importante, para los bizantinos, en su inspi-

(7) Cf. el libro de André Grabar, *La peinture byzantine*, Skira, 1953.

ración esencial, que defensores y destructores de iconos (representaciones pictóricas de lo sagrado en general), se entregaron a un combate encarnizado; pues la *ortodoxia* no cesó de presidir los destinos de dicho arte —en cuanto religión como en cuanto ortodoxia. Los iconoclastas pretendieron sustituir el arte sagrado por el arte profano: el arte de los hombres del Imperio tendría así mayor importancia que el arte de la religión; pero, ¿fue una casualidad que su empresa fracasase?

Al tiempo que continuaba y prolongaba la experiencia artística de la época helenística (grecolatina) y entraba en contacto con las experiencias artísticas del Próximo Oriente (fundamentalmente anticlásicas), el arte bizantino poseyó su propia esencia. La descendencia bizantina se separó a la vez de la descendencia griega y latina y de las descendencias orientales.

Si bien la *filosofía* y el *arte* de la Grecia antigua emergieron del mismo centro y crecieron sobre el mismo suelo ontológico —ambas manifestaciones de la misma abertura— y si bien la metafísica helénica constituyó una lectura del mundo que el arte (re) presentó, el encuentro del pensamiento occidental griego con la fe cristiana condujo a una nueva metafísica —a una nueva lectura del mundo— que a su vez re-presentó el arte bizantino. Pues la metafísica (teológica y mística) y la aventura artística de Bizancio partieron una y otra de un centro común. El filósofo del encuentro del pensamiento griego con la revelación judeocristiana, Plotino, iluminó el camino que seguiría el arte bizantino. Por eso puede escribir A. Grabar (págs. 39-40): «Contribuyese o no personalmente a introducir o a difundir la estética nueva en el gran arte del Imperio, debió de conocer sus primeros esbozos o prever y explicar sus aspiraciones. Efectivamente, en sus *Enéadas*, encontramos justificada una visión de la Naturaleza que, dirigiéndose a los ojos interiores del espectador, desprecia la apariencia de los seres y de las cosas y pretende mostrar su esencia. Plotino también fue quien consideró la posibilidad de un conocimiento ya no analítico y discursivo, sino total e inmediato, mediante la contemplación del núcleo irracional encerrado en la materia y sugiere incluso ciertas etapas de la «desmaterialización» de la realidad, que creemos reconocer en el arte de la baja antigüedad: desaparición del espacio, de los escorzos, de la iluminación concreta, de la perspectiva y de la línea del horizonte que determina el punto de vista único ofrecido al especta-

dor, etc. Como quisiera Plotino, las cosas materiales se vuelven transparentes unas a las otras y al ojo del espíritu. Este entonces se encuentra libre para reconocer los valores espirituales, que son la única realidad verdadera y, por consiguiente, el único objeto digno de la contemplación y del arte» (8).

Para la mirada de los griegos el mundo es una totalidad, es cierta *fisis* que implica la divina luz y el *logos* del devenir. El arte (re) presenta —lo cual no significa que se dirija a la representación sicológica— los *fenómenos* —los seres y las cosas— que se manifiestan y se ocultan a los ojos de los humanos. Para los bizantinos el mundo lo ha creado Dios y se salvará gracias y por la mediación de Dios hecho hombre. Los seres y las cosas del mundo los ha creado Dios *ex nihilo*, y son esas *criaturas* las que el arte re-crea después. El espíritu domina así a la materia, y los artistas bizantinos figuran en el seno de ese mundo de los gestos que pertenecen esencialmente al otro mundo. Su arte no es, por consiguiente, un arte del tiempo, de la impresión, de la imitación y de la emoción, sino un arte de la eternidad, de la expresión, del significado y de la invocación: no representa; presenta. Presenta precisamente la victoria del espíritu sobre la naturaleza, recurriendo al misterio, a la mística, a lo sobrenatural.

Al haberse encarnado, la absoluta trascendencia, el logos, ilumina la lucha de quienes sufren y luchan por trascender la carne y sus violentas pasiones.

Arte jerárquico y solemne, grave y severo, el arte bizantino se constituyó en una visión de lo invisible, y aspiraba a la salvación de las almas a las que se revela al revelar en forma sensible la Revelación salvadora. Ese arte no tiene nada que hacer con la objetividad de la realidad material, con la tercera dimensión y con el «punto de vista» del artista creador o del hombre espectador; ignora las *res* y permanece centrado en los *entia*. No tiene nada que hacer igualmente con los hombres individuales, con las subjetividades; representa lo divino mediante lo humano, pues la figura humana constituye un signo de lo divino. Gracias a la deformación operada por ella, el cuerpo pierde su volumen para

(8) Cf. también el artículo de A. Grabar, *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale* (*Cahiers archéologiques*, I, 1945), que explica la función de la visión gracias a la cual "el mundo se vuelve transparente al espíritu" para expresarse a través de la total "sabiduría del arte".

encontrar su salvación y los ojos se agrandan para ver mejor. Esos ojos, agrandados, que miran fijamente a quien los contempla, captan la mirada para hacerle vislumbrar el camino salvador del alma, camino que conduce lejos. La frontalidad, la asimetría y la rigidez se imponen en toda su gravedad sacerdotal y ponen al hombre frente a frente con su alma «y» con Dios. Y ese hombre no puede moverse: sus contornos violentos y el equilibrio rítmico total lo mantienen y lo contienen. De igual forma, los artistas bizantinos inscribían su esfuerzo en el esfuerzo suprapersonal que aspiraba a mantener aquella poderosa y estable uniformidad, y se plegaban así a la necesidad que les hacía ajustarse a las prescripciones y a las reglas precisas: las de la Iglesia, de la autoridad imperial, de los tratados de pintura. Su libertad se encontraba con la necesidad.

Por tanto, el arte bizantino presenta a los héroes de la fe cristiana (de la Iglesia) y también —aunque con menor frecuencia— a los héroes de la monarquía de esencia divina (del Imperio). A la majestad divina —espléndida y ascética— y a la jerarquía celeste corresponden en la tierra la majestad principesca —majestuosa y suntuosa— y la jerarquía imperial. Sin embargo, la Iglesia y el Estado constituyen en el fondo una sola jerarquía; dicha jerarquía global ordena en un conjunto riguroso y vigoroso las funciones de los simples miembros del Imperio y las funciones de los representantes sagrados del más que severo Pantocrátor. Ese arte, que ilustraba los gestos y las figuras de los grandes hombres y de los hombres santos, sigue siendo noble; sombrío y sobrio cuando representa lo divino, magnificante e imponente, cuando trata a los humanos. Expresa a la vez la grandeza y la riquísima suntuosidad de los dignatarios y de los jefes del Estado —laicos y eclesiásticos— y la desnudez extrema de los santos y de los monjes, que poseen ellos también un gran poder.

Las iglesias constituyen el lugar soberano de dicho arte y reproducen simbólicamente el universo entero; en cuanto a su decoración, describe los acontecimientos memorables de la historia santa y mantiene despierta la espera de la Redención final. El arte bizantino, que provoca simultáneamente la admiración y el temor, imponente y terrorífico, brillante y ardiente, sabía utilizar la policromía y los materiales preciosos, y desplegaba ante los ojos de los fieles y de los fieles súbditos del emperador

colores cálidos y sonoros —el azul y el malva, el rojo y el verde y el amarillo, el marrón, el negro, el blanco— y materiales preciosos —el oro, la plata, los cristales, las piedras de colores, los mármoles policromos, los porfirios y los esmaltes. El amarillo y el oro, que poseen el maravilloso resplandor de la preciosa luz, revelan abundantemente su valor y su preciosidad, su luminosidad y su aspereza: brillan y queman.

A través de la grandeza y de la miseria de la vida social, a través de la barbarie y del refinamiento de la política, a través de la grandeza y de la miseria del pensamiento teológico, resplandece el arte sublime de Bizancio, que, naturalmente, junto a obras de genio, posee también obras de estilo y estereotipos. Así, parece que Bizancio se ha salvado por su arte, por el propio arte que aspiraba a la salvación. El arte bizantino —cuyo estudio propiamente estético (plástico y estilístico) está por hacerse todavía— no expresa pura y simplemente la realidad dramática de la sociedad correspondiente; tampoco se hizo mediante una aplicación convencional de las fórmulas de la Iglesia. El orden divino y total no fue, directa o indirectamente, un reflejo del orden social y humano. La *política*, la *religión*, el *pensamiento* y el *arte* de Bizancio emergieron del *mismo centro* y obedecieron —cada uno a su manera— al mismo ritmo común. El arte presenta a los hombres del Imperio cristiano (y a los otros) acontecimientos y figuras celestes y terrestres; crece sobre un suelo muy físico, remonta su vuelo metafísico y materializa en tanto que arte —al tiempo que desmaterializa— los objetivos de la aspiración y del pensamiento bizantino que iluminan su fundamento, su marcha y sus procedimientos.

La aspiración bizantina esencial es menos intención filosófica que intento de realización de la visión de la santa Sabiduría divina, violenta y triunfante. Dicha aspiración se realizó a través de una nueva síntesis creadora que, a pesar de todo, a veces se aproxima al compromiso: Bizancio unió el pensamiento griego y la fe cristiana, Oriente y Occidente, lo espiritual y lo temporal, la salvaje violencia (y la explotación) y el sublime refinamiento (y el desinterés), la contemplación pasiva y la acción eficaz, el humanismo (científico e intelectual) y la mística (de la quietud y de la iluminación). El ser de Bizancio aspiraba a hacer presente y efectiva dicha síntesis, privilegiando, es cierto, unas veces uno y otras veces otro de sus elementos, pero manteniéndolos todos

bajo la luz —y la sombra— del mismo asterismo. En el arte bizantino, esa síntesis con aureola divina —y tan violentamente teocéntrica— y de expresiones concretas, consiguió edificarse, vivir y sobrevivir.

La «segunda Roma», que palpitaba con el ruido y el furor de *este mundo*, que con demasiada frecuencia cerraba los ojos a la naturaleza de su auténtico destino y parecía ignorar el devenir mortuorio, miraba lejos.

C

HITOS PARA UN POST-MARXISMO

TRECE TESIS SOBRE LA REVOLUCION FRANCESA (*)

LA INTERPRETACION HEGELIANA Y POSTHEGELIANA, A SABER, DIALECTICA, ES DECIR, HISTORICO-MUNDIAL, DE LA REVOLUCION FRANCESA Y SU EXTENSION PLANETARIA

1. La revolución burguesa y francesa triunfó y a la vez fracasó. Constituyó una *revolución*, un círculo, o mejor, un movimiento sinusoidal, una espiral: por tanto, acabó en la restauración, en el restablecimiento de la «realidad», teórica y prácticamente.

2. La revolución francesa fue principalmente latina. Roma —su imperio y su república— sigue siendo el modelo conductor de las formaciones histórico-mundiales. La historia occidental que se mundializa es esencialmente latina. El principio —y el imperio— cristianogermánico de Hegel sigue siendo, él también, fundamentalmente romano, sin que Hegel lo supiese claramente, y Marx tenía razón al observar —sin ver todo su alcance— el carácter y el disfraz romanos de la revolución francesa.

3. La revolución de 1789 nos muestra una vez más que quien hace la revolución es una clase y otra la que se beneficia, que todo partido, que resulta victorioso, se escinde en dos. Las revoluciones que la prolongaron hicieron lo mismo, ante la gran sorpresa de la ingenuidad corriente.

4. La revolución francesa encontró su culminación en Napoleón y en su *Código civil*. Más que de justicia, se trataba de justificación. El fin del terror no produjo una reconciliación universal.

5. Hegel pensó la revolución francesa y el Estado moderno.

(*) Ponencia presentada el 20 de diciembre de 1966 en Bruselas con ocasión de las jornadas pedagógicas sobre la enseñanza de la historia. Publicado en *Praxis*, Zagreb, núm. 1. 1967, y en *Geschiedenis in het onderwijs*, Amberes, núms. 131-133, 1968.

Su pensamiento no sólo fue concluyente, sino que además se adelantó. Dijo lo que ocurrió, lo que ocurre y lo que ocurrirá, aún cuando el positivismo que le sucedió —burgués y marxista— tuvo mucha tendencia a recaer más acá de las adquisiciones de su pensamiento.

6. Desde *La fenomenología del es íritu* (1807), la cuestión del fin efectivo de la historia está a la orden del día, a pesar de estar escotomizada por los posthegelianos de derecha y de izquierda, los liberales y los marxistas. Por consiguiente, tenemos que desaprender la historia y aprender que no es solamente la prehistoria de la humanidad —como pretende el marxismo— lo que se está acabando. No obstante, el fin de la historia sigue siendo enormemente problemático.

7. En sus *Principios de la filosofía del derecho* (1821), Hegel esboza la pirámide total de la sociedad moderna: de la familia, monogámica en su principio, a través de las instituciones de la sociedad civil y de los funcionarios hasta el Estado (mañana mundial). Su filosofía política y social sigue expresando y engloba todo lo que es y se hace, tanto en el Oeste como en el Este.

8. Marx se lanzó a la crítica: ofreció el negativo de la misma imagen. Prolongando el jacobinismo —y sin proponer una teoría positiva del Estado—, reclamó una revolución proletaria y socialista mundial. Sin embargo, esa exigencia no se iba a desarrollar sobre su propia base. Se sigue tratando de realizar los «objetivos» prolongados de la revolución francesa: el reino de la libertad, de la razón, de la satisfacción y del reconocimiento de todos los hombres, de la emancipación de los trabajadores y de los ciudadanos.

9. La aplicación marxista práctica de la teoría de Marx se ha producido en los países industrialmente subdesarrollados. Así el marxismo —realizado y traicionado, como les ocurre a todos los movimientos— se convierte en la palanca de su desarrollo técnico, de su industrialización, occidentalización, europeización, planetarización. Bajo el estandarte del socialismo marxista, esos países realizan ellos también las conquistas de la revolución burguesa francesa. La propiedad privada de los medios de producción —ya en camino de estatización en el capitalismo de Estado— se convierte en ellos en propiedad burocrática dentro de un colectivismo de Estado. El capital o socialismo de Estado está universalizándose, a pesar y con las diferencias de sus

dos variantes. La estructura de la sociedad civil sigue siendo fundamentalmente la misma en los países llamados capitalistas y burgueses y en los que se dicen socialistas y en marcha hacia el comunismo. A los funcionarios hegelianos sucedieron los burócratas marxistas.

10. La revolución permanente no se ha producido: una serie de reformas mixtas y permanentes ha ocupado su lugar. ¿A dónde conducirán la exigencia y la puesta en marcha de una relativa autogestión?

11. La filosofía política de Hegel más su crítica efectuada por Marx forman un todo y constituyen la realidad dialéctica, es decir, histórico-mundial, de hoy y de mañana. A ellas viene a añadirse y a integrarse, y a integrarlas desintegrándolas, el diagnóstico nihilista de Nietzsche, el nihilismo que nihiliza todo y se nihilizará él mismo en el transcurso del juego de la era planetaria.

12. Las tesis que preceden no pueden por menos de ser y seguir siendo inaceptables para el progresismo que tiene los ojos vendados, el izquierdismo verbal, el anarquismo puerilmente soñador. No obstante, la comprensión radical y crítica del estado de cosas existente es un presupuesto necesario a toda acción histórica. A menos que nos introduzcamos en el camino del activismo obnubilado.

13. ¿De dónde vendrá la conmoción de la organización del mundo existente, si es que ha de venir? ¿Hay todavía sitio para revoluciones y no solamente para reformas en los países industrialmente avanzados? ¿Qué camino tomará la negatividad y cuáles serán sus agentes? ¿No resultarán los diversos movimientos de rebelión —étnica, racial, social, asocial— recuperados por la corriente del mundo?

DOS LIBROS SOBRE MARX

I. EL PENSAMIENTO DE KARL MARX

El libro de Jean-Ives Calvez, *La pensée de Karl Marx* (1), pretende ser una presentación viva y total, una visión de conjunto del pensamiento del fundador del marxismo y una exposición orgánica y metódica de la doctrina marxista. Es un libro bien hecho, en cierto modo, demasiado bien *hecho*. «Hasta ahora no disponíamos de una obra como ésta» dice la nota de prensa y en parte es cierto. Tiene 664 páginas —incluidos una rica bibliografía y el índice analítico— y su autor es un joven jesuita que ha obtenido el *imprimatur*. Este libro, que viene a añadirse a los recientes y muy eruditos trabajos, tesis, biografías y bibliografías de Cornu; Garaudy, Naville y Rubcl, así como a las discusiones, bastante periodísticas, por su parte, entabladas por Sartre, Merleau-Ponty, etc., intenta entregar una pieza suplementaria al «dossier» de Marx, «dossier» que todo el mundo quiere compulsar. La Universidad (burguesa), el Partido (comunista), la Iglesia (católica), sin hablar de otros muchos grupos y francotiradores, se han hecho cargo del destino y de la herencia de Marx y del marxismo. Lo exponen y lo comentan, lo defienden y lo atacan, etc., según el orden de lo que se llama el pensamiento o de lo que se llama la realidad. Todo eso es muy natural y casi histórico.

Por tanto, supone que disponemos, por fin, de la biografía de Marx, de la bibliografía de su obra, de la exposición de su sistema, de la explicación de su método, del comienzo de una discusión. Nos sigue faltando la traducción de sus *Obras completas*, pues la de Molitor no es muy buena, y las «Editions so-

(1) Editions du Seuil, 1956. Esta recensión apareció en *Les lettres nouvelles*, núm. 46, 1957.

ciales» descuidan voluntariamente las obras filosóficas, los escritos de juventud. Lucien Goldmann ya está estudiando los manuscritos escondidos (los inéditos de Amsterdam) y se están preparando muchos otros trabajos sobre el pensamiento filosófico, la economía política, el pensamiento político de Marx y del marxismo, tanto del pensamiento marxista como de la realidad engendrada por él. ¿Qué nos falta además? ¿Por qué sentimos la muerte en el alma? Todos nosotros. ¿Y quienes piensan que Dios ha muerto? ¿y los otros?

Marx denuncia en primer lugar las alienaciones en las que el ser se pierde, se vuelve extraño a sí mismo y a todo lo que es —exteriorizándose, objetivándose y realizándose en el mundo de las cosas. La alienación religiosa, la alienación filosófica (abstracta y especulativa), la alienación económica son las formas máximas de acuerdo con las cuales el hombre pierde su esencia, de una forma práctica y real y de forma ideológica. Entre todas esas alienaciones, la alienación económica —la alienación del trabajo, la división del trabajo y la propiedad privada constituye la raíz fundamental de las demás alienaciones y el centro al que todas ellas se dejan reducir. Jean-Yves Calvez expone con penetración, comprensión y simpatía las formas y las fuerzas de la desposesión, de la expoliación del sujeto en beneficio del objeto y del productor del beneficio en favor del producto. El autor sigue un esquema descendente, del cielo a la tierra, para encontrar la marcha de Marx, quien, por su lado, parte de la tierra para subir al asalto del cielo, vaciado de los dioses.

El análisis, la crítica de la alienación, apuntan a la supresión empírica radical de la realidad existente y deben preparar activamente la instauración del hombre. Gracias a su aprehensión dialéctica de los fundamentos de la realidad y del pensamiento, Marx puede elaborar la dialéctica de la instauración del hombre, posible solamente después de la supresión efectiva de la propiedad privada —fuente de todas las alienaciones. Después de haber recurrido a la revolución, a través de un período de dictadura revolucionaria, el proletariado conducirá a la humanidad al comunismo, reino del naturalismo-humanismo realizado, sociedad sin clases ni Estado. Sin embargo, el comunismo, como confiesa Marx, es «la figura necesaria y el principio dinámico del futuro próximo, pero no es como tal el objetivo

«de la evolución humana —la figura de la sociedad humana». El devenir de la sociedad comunista— después de haber realizado la (re) conciliación del hombre con su propio ser y con todo lo que es —conduce a un más allá del comunismo—.

La presentación del proceso de las alienaciones a partir de su origen común y de su superación en y por la praxis —y no por el pensamiento teórico— es fiel a la letra y al espíritu de los textos marxianos, al tiempo que manifiesta algunas lagunas; pero, ¿se pueden evitar alguna vez las interpretaciones falsas? Así, por ejemplo, leemos (pp. 505-506) que «en la sociedad comunista, el Estado *político* ha quedado suprimido. El Estado se identifica con la sociedad real (con la sociedad civil»). Lo que debe suprimirse es el Estado puro y simple y, además, Marx no lo identifica con la sociedad civil, que también se aniquila en la sociedad comunista. En su preocupación loable, pero un poco somera, por no separar al joven Marx del viejo y del Marx del marxismo, Calvez reduce de forma demasiado apresurada el materialismo dialéctico a Marx. Llega incluso a dedicar un párrafo a «lógica formal y lógica dialéctica», en el que, al no poder citar a Marx, cita a Henri Lefebvre.

Cierto formalismo del razonamiento y cierto método reflexivo dominan (o rodean como una atmósfera) la interpretación y los comentarios; pues la reflexión y el razonamiento, el comentario y la crítica hacen cada vez más las veces de pensamiento. Cita con frecuencia a Hegel; pero, ¿apela Calvez realmente a Hegel? ¿Y acude el último gran metafísico a la llamada lanzada? No considera seriamente la función y el significado de la técnica, de la técnica planetaria; y, sin embargo, Marx es y sigue siendo el primer pensador de la técnica. Recientemente, un tomista alemán, profesor de teología, Hommes, se ha encargado de exponer en un libro —también cristiano y voluminoso— lo que es *El erotismo* de Marx. No obstante, exponer no significa tampoco exponerse al peligro de pensar. No sólo no da Calvez una importancia a la técnica, sino que además tampoco profundiza suficientemente la función (extraordinariamente ambigua) de la conciencia en la obra de Marx. De dicha conciencia sucesivamente rebajada y glorificada de la que Marx, en un pasaje que sigue al pasaje citado por Calvez, en el que afirma que el «comunismo no es como tal el fin de la evolución humana», dice lo siguiente: «Pero debemos considerar como un progreso real que

desde el principio hayamos adquirido la conciencia tanto del carácter limitado como del fin del movimiento histórico [del comunismo] y una conciencia que supera dicho movimiento.» Con su metafísica de la técnica y su metafísica de la conciencia, Marx prolonga y universaliza —al tiempo que pretende suprimirla —la filosofía occidental y moderna que establece el *ergo cogito* y le prescribe anexionarse la *res extensa.* Pero eso plantea un gran problema.

Estamos en la página 559 de *La pensée de Karl Marx*; hasta aquí la exposición ha sido muy profesoral, es decir, anodina. No obstante, el libro consta de setenta y cinco páginas más. Están dedicadas a la crítica de las oscuridades, ambigüedades, insuficiencias inmanentes al pensamiento marxista, a sus incoherencias interiores. El proyecto es magnífico, pero, ¿en nombre de quién va a hacerse dicha crítica? Calvez conduce al marxismo ante el tribunal de la Iglesia católica, su poder espiritual, su jerarquía, sus soberanos pontífices, su Santa Sede y su Santo Oficio, sus decretos, sus encíclicas. Estigmatiza lo que la Iglesia católica y romana recusa «como una contraverdad», pone en la picota las «verdades» del marxismo que no son sino «verdades cristianas que se han vuelto locas». ¡Misterios de la Iglesia, misterios del jesuitismo. ¿Dónde se esconde Calvez? ¿En el marxismo o en el cristianismo? ¿Es marxista jesuita o jesuita marxista?

Después de haber hablado de las críticas formuladas por la Iglesia, esboza de forma muy rápida algunos temas de una crítica (digamos filosófica) del pensamiento marxista, en el que reconoce, a pesar de las ambigüedades, de las contradicciones, de las oscuridades, de las inconsecuencias y las incoherencias, «una verdad de la obra de Marx, más allá de esa obra misma y más allá del movimiento marxista.» Algunas observaciones críticas y filosóficas dan en el clavo, pero no llegan demasiado lejos y no poseen un fundamento sólido. Partiendo de un «Absoluto completamente diferente», al que al mismo tiempo llega, ¿puede interrogar además a la totalidad (fragmentada), a la alteridad (dislocante), al absoluto (desaparecido) y mantenerse en la abertura de la cuestión?

El cristianismo —y las diferentes tendencias surgidas de su seno— y el marxismo —y sus diferentes tendencias— parecen

constituir las corrientes fundamentales de nuestra época, las únicas visiones coherentes y globales del ser en devenir de la totalidad.

Por tanto, es natural que se encuentren y se combatan, a veces violentamente, pero igualmente hacen componendas entre sí y se interpenetran. ¿Por qué, entonces, la mayoría de los hombres del siglo, y los de la eternidad, no se toman el trabajo de escrutar el misterio que une y desune. Cristianismo y marxismo, el paso de la era de *creación* a la era de *producción*? ¿Es demasiado pronto todavía?

En Friburgo-en-Brisgau vivía —en el siglo XX un hombre que pasaba la mayor parte de su tiempo en la Selva Negra. Todo el mundo, o casi, lo trataba de nacionalsocialista y de ontologista y lo maltrataba lo más que podía. Las iglesias, los partidos y las universidades denunciaban su ateísmo, su nihilismo, su conformismo y su no-conformismo, etc., cuando no se establecía la conspiración del silencio. Sin embargo, las razones profundas del ataque permanecían bien disimuladas. Aquel hombre de la Selva Negra escribió una carta a un francés (Jean Beaufret). En dicha carta (que todo el mundo ha podido leer), trata, en varios momentos, del *pensamiento* de Marx, del alcance histórico y universal de dicho pensamiento, que exige el conocimiento (y el reconocimiento) del ser natural y social del hombre. «La metafísica absoluta, podemos leer, si nos tomamos el trabajo, con sus inversiones operadas por Marx y Nietzsche, pertenece a la historia de la verdad del Ser.» El pensamiento se inscribe en un mundo que se ha vuelto apátrida y que lleva hasta el lenguaje la alienación del hombre moderno. Por eso, «la visión marxista de la historia es superior a cualquier otra historiografía». Si la esencia del materialismo reside en la técnica y en el trabajo —en la determinación que hace de todo *ente* un material de trabajo— y si la técnica es una de las formas de la verdad, Heidegger puede escribir y escribe con todas las letras en negro sobre blanco: «Se puede tomar posición de diferentes formas con respecto a las doctrinas del comunismo y de su fundamento; en el plano de la historia del Ser, es seguro que en él se expresa una experiencia elemental de lo que es mundialmente histórico. Quien considera al «comunismo» únicamente como un «partido» o como «una concepción del mundo» piensa demasiado corto.» Quienes tengan oídos que oigan.

Va siendo hora de pensar el marxismo. Pero esa meditación y ese diálogo con el pensamiento de Marx y con los «marxistas» no pueden producirse sin una preparación minuciosa. No basta con presentar el marxismo rigurosamente y con hablar del pensamiento de Marx (como ha hecho Calvez) o con analizar las aventuras de la dialéctica y las peripecias del movimiento comunista (como han hecho Merleau-Ponty y Sartre) para encontrar inmediatamente la posibilidad de una difusión fecunda. Y la «marxología» a la que apela Rubel, «preocupada por conocer las fuentes de la obra [marxiana], así como las realizaciones, sin olvidar las intenciones afirmadas a las que no pudieron seguir sus efectos» sigue siendo anodina en tanto que ciencia del marxismo, argumentación sobre Marx; no nos concierne, pues nuestra suerte no depende de ella; coloca otra losa más sobre la tumba de Marx.

Después de habernos dado unas *Pages choisies pour une éthique socialiste* (de Karl Marx); *textes réunis, traduit et annotés, précédés d'une Introduction à l'éthique marxienne* (Librairie Marcel Rivière, 1948), una muy exhaustiva *Bibliographie des Oeuvres de Karl Marx,* con *el repertoire des Oeuvres de Fr. Engels,* en apéndice (Rivière, 1956), Rubel ofrece al dossier un voluminoso *Karl Marx, essai de biographie intelectuelle* (igualmente en la editorial Rivière) (1). El autor quiere separar a Marx del marxismo. Y el Marx que defiende es un Marx esencialmente moralista, fundador de nuevos valores morales, un ético que superdetermina al filósofo de la historia, al sociólogo, al economista.

Por marxismo se entiende hoy un conjunto confuso constituido por el pensamiento de Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao Tse-Tung, así como por las doctrinas de quienes se dicen marxistas; entre estos últimos, están los oficiales, los oficiosos y los que se consideran como ortodoxos, al tiempo que los otros los desacreditan como heterodoxos. Nadie sabe hoy lo que es el marxismo, filosófica, científica o éticamente, y en cuanto al

(1) 1957. Esta recensión apareció en *Les lettres nouvelles,* número 52, 1957.

materialismo dialéctico, sigue siendo un Proteo inaprehensible.

Habría que comenzar por poner orden en esta situación confusa, sin preocuparse de la ortodoxia y de la ideología de partido. Sin embargo, nadie está preparado todavía para ello: ni los fanáticos del por o del contra, ni los tibios, ni los «marxólogos» como Rubel.

Es cierto que existe el pensamiento de Marx, lo que el fundador del marxismo dijo y escribió. Pero ese pensamiento es ya desde el principio multidimensional —aunque unilateral— y pretende aniquilar la filosofía especulativa realizándola en la práctica social; *«la verdad reside en el pensamiento-praxis»*, escribe Rubel (p. 441), subrayando la frase, con lo que cree interpretar así el pensamiento central de Marx; pero eso no es cierto: la verdad no reside solamente en la praxis y no en la teoría; se crea únicamente dentro de la actividad práctica y sensible. ¿Acaso son tan difíciles de comprender las 11 *Tesis sobre Feuerbach?* Marx considera la filosofía con relación al estudio del mundo real como una especie de masturbación con respecto al acto sexual. ¿Cómo discutir *filosóficamente* de ella? Engels —y no Marx— intenta poner de pie el materialismo dialéctico, que, a pesar de todo, sigue vacilante. Lenin acentúa el carácter materialista de la dialéctica y la vuelve todavía más polémica. En cuanto a Stalin, transforma las cuestiones abiertas en cuestiones del partido estaliniano.

No parece que se pueda hablar de una filosofía marxista; ni que se la pueda presentar ni analizar. No obstante, existe una «verdad» en el marxismo que hay que pensar antes de intentar superarla. Desconfiando de las palabras que han acabado por perder todo significado. Abordando el problema central y no en el vacío. Poniendo en práctica un pensamiento —ni «filosófico», ni «científico», ni «moral», ni apologético, ni polémico. Formulando preguntas graves a Marx. En nuestros días se está manifestando una tendencia, que, sin sacar las consecuencias necesarias, está dispuesta a admitir que ni el pensamiento de Marx, ni el marxismo constituyen una filosofía. Sin embargo, lo que la filosofía sea o no sea y el ser —en devenir— del marxismo siguen en la sombra y ningún pensamiento escrupuloso se atreve todavía a acometer esas cuestiones. Muchos se introducen en el camino de la reflexión sobre Marx y sobre el marxismo, pero la reflexión, el razonamiento y las argumentaciones care-

cen de base y ningún impulso procedente del pensamiento despliega en ellas su poder. Habrá que reflexionar por espacio de mucho tiempo sobre las dificultades de un diálogo con Marx —y con el marxismo—, si deseamos llegar a saber, por fin, de qué hablamos y preparar así una futura discusión productiva. El lenguaje, la lógica y la dialéctica plantean cuestiones que se abren para las cuales no hay respuestas preparadas de antemano.

Rubel traza la marcha intelectual de Marx desde sus ejercicios en el instituto hasta sus últimos esbozos. La vida de Marx y su obra se ven dirigidos por su proyecto ético, proyecto que pone en práctica el trabajo científico, económico, histórico, político. Pero, ¿se ve más claro al definir el proyecto de Marx —y del marxismo, o por oposición al marxismo— como una actitud, una manera revolucionaria de pensar, el problema de las relaciones humanas y de la vida histórica, como una ética? Esa forma de hablar es a la vez demasiado vaga y demasiado estrecha. Amputa a Marx y al marxismo su fuerza contundente y los empequeñece. Que hay que pensar radicalmente y de forma revolucionaria resulta evidente. Es indispensable hacer disolver las ideas fijas y las sistematizaciones colectivas, las ideologías anticuadas y las confusiones actuales, los intentos de restauración y las empresas de justificación. No obstante, eso solamente puede intentarse en nombre de un pensamiento abierto, de una sabiduría revolucionaria preocupada por el porvenir. No es revolucionario cualquiera que se dice revolucionario, y el pensamiento es revolucionario en la medida en que es productivo. De igual forma, la calificación de socialista no resuelve ningún problema y formula precisamente la pregunta: ¿qué es la ética socialista?

Marx ya había empequeñecido la realidad abierta al reducirla a la actividad productiva de los hombres; a pesar de todo, al hacerlo, planteó el problema de la era planetaria —el problema de la técnica—. Nosotros todos seguimos todavía ciegos con respecto a ese problema y a su alcance. Empequeñecemos todavía más el pensamiento de Marx y la verdad —errante y todavía enigmática— del marxismo al reducir el mundo en toda su plenitud y en toda su dislocación— y las cuestiones que nos plantea— a los problemas históricos, sociológicos, sicológicos, éticos. Mientras persistamos en querer reducir todo a las estructuras

sociales, a las colectividades abstractas, a la dinámica material —realidades extraordinariamente importantes, es cierto—, olvidando las fuerzas de donde la sociedad, el movimiento obrero, la propia vida humana, por último, reciben su sentido y su impulso, permaneceremos más acá de lo que Marx, en sus mejores momentos, intentó superar. Mientras pretendamos alzarnos a poco precio hasta el nivel de la «gran aventura espiritual» (Rubel, p. 8), del imperativo categórico y ver frente a frente «las implicaciones éticas de un pensamiento» (p. 14), ya se refieran dicha aventura y dichas implicaciones al pensamiento de Marx o no, seguiremos en el mundo formal del intelectualismo o del moralismo, que ninguna intención «socialista» podría justificar. El mundo no es la suma de los sujetos y de los objetos, y tampoco el sujeto humano ni las objetividades sociales constituyen la última instancia de todo lo que es. La sociología, la economía política y la política no agotan en absoluto el campo de la totalidad; de nada sirve que la moral venga a injertarse encima o a postularse al comienzo, tampoco consigue abrir un horizonte.

Marx tuvo el extraordinario mérito de provocar un conjunto de problemas que no cesan de preocuparnos. El destino de Marx y del marxismo sigue siendo problemático. Las interpretaciones unilaterales de la obra de Marx y las aplicaciones efectivas, las realizaciones empíricas de su pensamiento distan de ser definitivas. Maximilien Rubel descubre la ética marxiana; pero la ética no es otra cosa que una de las máscaras colocadas sobre el rostro de Marx.

LOS MARXISTAS Y EL AMOR (*)

El marxismo no es un dogma, todo el mundo lo sabe o lo debe saber, sino un método, una guía para la acción. ¿Entonces, cómo se ha aplicado dicho método al problema del amor? (1).

I. EL FUNDADOR DEL MARXISMO

> Originariamente la división del trabajo no era sino la división del trabajo en el acto sexual.
>
> K. MARX,
> *La ideología alemana.*

Marx se ocupó relativamente poco —en teoría, al menos— del amor. Solamente habla de él en algunas páginas del *Manuscrito económico-filosófico* de 1844, de *La Sagrada Familia,* de *La ideología alemana* y del *Manifiesto comunista* (2).

En *Economía política y filosofía* estigmatiza, como debe ser, el matrimonio basado en la propiedad privada y que rezuma tedio, prostitución y el comunismo grosero que aspira a la comunidad de las mujeres, es decir, a la propiedad privada generalizada. Afirma: «En la relación con la *mujer,* presa y sierva de la voluntad común, aparece expresada la infinita degradación en que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de

(*) Aparecido en Argument (núm. 21, 1961), firmado por Jean de Leyde.

(1) Se puede leer, con o sin provecho, *La femme et le communisme; anthologie des grands textes du marxisme.* Precedido de una presentación de Jeannette Vermeersch. Editions sociales, 1951.

(2) Se puede también leer o no leer, en el libro de Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique* (Editions de Minuit, 1961) el capítulo dedicado a las *Rapports entre les deux sexes et la famille.*

dicha relación tiene su expresión *no equívoca*, decisiva, *revelada*, descubierta, en la relación del *hombre* con la *mujer* y en la forma en que se capta la relación *inmediata*, naturalmente genérica. La relación inmediata, natural, necesaria, del ser humano con el ser humano es la relación del hombre con la mujer».

El párrafo de *La Sagrada Familia* dedicado al *amor* afirma que «el amor es una pasión y nada es más peligroso para la calma del conocimiento que el amor», para defender los derechos del amor contra la crítica de los hegelianos de izquierda que lo disolvían en pensamientos. Pero no se nos dice mucho más.

En *La ideología alemana*, Marx deja caer de nuevo sus rayos sobre la institución burguesa del matrimonio, cuya disolución y descomposición se han vuelto evidentes para quien mire los hechos de frente: adulterios, etc.

¿Encontraremos en el *Manifiesto comunista* indicaciones sobre el porvenir de las formas del amor? Respondiendo a las objeciones de los burgueses moralizadores, el *Manifiesto* declara: «El matrimonio burgués es, en realidad, la comunidad de las mujeres casadas. Como máximo podría reprocharse a los comunistas que quieran sustituir una comunidad de formas hipócritamente disimulada por una comunidad oficial y reconocida con franqueza. Por lo demás, es evidente que, con la abolición del régimen de producción actual, desaparece igualmente la comunidad de las mujeres que de él deriva, es decir, la prostitución oficial y no oficial».

* * *

Augusto Bebel, vulgarizador socialista, publicó en 1879 un libro sobre *La mujer y el socialismo* que se convirtió en parte integrante de la literatura revolucionaria. Su tesis es simple: mujer y obrero son esclavos y deben emanciparse.

II. SU GRAN COLABORADOR

> Ahora bien, por haber nacido la monogamia de causas económicas, ¿desaparecerá si dichas causas desaparecen?

Se podría responder, no sin razón: desaparecerá tan poco, que más bien será a partir de ese momento cuando se realizará plenamente.

Fr. ENGELS,
El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado.

Engels, en su gran obra, dedicada a esta cuestión importante, describe toda la evolución histórica de las formas sexuales —según el esquema de una racionalidad demasiado perfecta— para concluir en la última forma: la monogamia, el amor sexual individual. Es cierto que clava en la picota sus modalidades antiguas, medievales y burguesas. Pero, ¿qué será el amor socialista, por su parte? Engels, brutal y casi obnubilado intenta conservar la gran conquista —el amor individual moderno de ser humano a ser humano, de sexo a sexo— y la estructura monogámica, al tiempo que la problematiza un poco. Por eso escribe: «Si el único matrimonio moral es el basado en el amor, ese es el único en que el amor persiste. Pero la duración del acceso de amor sexual es muy variable según los individuos, *sobre todo entre los hombres* (3), y una desaparición de la inclinación o su desposesión por un amor pasional nuevo convierte a la separación en una ventaja para las dos partes, así como para la sociedad».

Engels se limita esencialmente a lo que desaparecerá —después de la revolución— de la organización de las relaciones sexuales: esclavitud de la mujer, de los hijos, moral hipócrita, y sobre todo: el condicionamiento económico. Los hombres del porvenir, piensa, se crearán por sí mismos sus costumbres y una opinión pública apropiada. No obstante, ¿no siente y confiesa cierta ternura por la «monogamia» organizada?

III. El fundador del estado soviético

Le aconsejo suprimir el párrafo 3: reivindicación (por parte de la mujer) del amor libre.

V. I. LENIN,
Carta a Inés Armand
(17 de enero de 1915)

(3) Subrayado por Kostas Axelos.

Antes de la toma del poder, Lenin no se preocupó en absoluto por el problema del amor, de la sexualidad y de la familia. Otras cuestiones acaparaban su atención. Después de la victoria de la revolución de octubre, el régimen matrimonial cambió radicalmente: abolición del poder marital y de la incapacidad de la mujer casada, extraordinaria facilidad para disolver el registro de matrimonio, uniones no registradas, supresión de la diferencia entre hijos legítimos e hijos naturales, autorización del aborto, y, dado que no había propiedad privada, imposibilidad de legar bienes. Los primeros años del nuevo régimen no supusieron solamente un cambio jurídico —recordemos que el jurista Hoichbarg, en su *prefacio* al *Código del matrimonio* de 1919, considera que la familia subsiste «porque estamos ante un socialismo naciente» y porque «la institución del matrimonio lleva en sí misma el germen de su ruina»—, pero conocieron un cambio efectivo en la mentalidad y en las costumbres. El amor libre y las uniones libres se propagaron. Alejandra Kollontai, comunista ferviente, se convirtió en el apóstol de la liberación sexual en nombre del marxismo radical.

Aquella fluidez duró poco. El poder se estaba consolidando. La sociedad se estaba organizando. Se estaba preparando la restauración. En 1920, en una conversación con Clara Zetkin, activista entre las mujeres, Lenin enderezó el timón y señaló la pauta a seguir. Condenó severamente el anarquismo erótico, la licencia sexual, el amor libre y el amor pasional, el excesivo interés teórico y práctico que se prestaba a esas cuestiones, pues consideraba todo ello como «burgués». Todas las energías humanas debían tender hacia el mismo objetivo: la construcción acelerada de la sociedad socialista. Ya en 1915, en sus dos cartas a Inés Armand, militante que se preparaba para escribir un folleto sobre las relaciones entre el hombre y la mujer, Lenin oponía al amor libre el «matrimonio proletario con amor». En su conversación con Clara Zetkin, se mostró todavía más intransigente. Pronunció el veredicto: «Es cierto que se debe saciar la sed. Pero, ¿acaso un hombre normal en condiciones normales se tumbaría en la calle para beber en un charco de agua sucia? ¿O incluso en un vaso cuyos bordes hubieran manchado decenas de otros labios? Lo más importante es el aspecto social». El hijo tiene que conectar a los dos seres con la colectividad; éstos

no deben sustraerse a sus deberes. La sociedad debe contener y retener a los individuos.

En cuanto a la juventud, Lenin le proponía un «boyscoutismo» socialista: «Deporte, gimnasia, natación, excursiones, toda clase de ejercicios físicos, intereses morales variados, estudios, análisis, investigaciones, todo eso aplicado simultáneamente da a la juventud mucho más que las relaciones y las discusiones sin fin sobre las cuestiones sexuales y sobre la forma de «gozar de la vida», según la expresión corriente».

Durante la conversación, un solo pensamiento algo melancólico se le ocurrió: «Ya sé, ya sé, dice, sospechan que soy un filisteo. Pero eso no me conmueve».

IV. MARXISMO Y PSICOANALISIS

> También la teoría de Freud hoy no es otra cosa que un capricho a la moda.
>
> V. I. LENIN,
> *Declaración a Clara Zetkin*
> (1920)

Freud intentó mantenerse a igual distancia de los revolucionarios y de los burgueses de la U. R. S. S. y de U. S. A. El sicoanálisis era y seguía siendo un arma de doble filo que se podía utilizar de una forma o de otra. También los sicoanalistas oscilaron entre un conformismo ético y social y las exigencias de libertad y de liberación (4). Los intelectuales marxistas de los primeros años del régimen soviético eran, en la mayoría de los casos, muy favorables al sicoanálisis y pensaban que Marx y Freud iban a la par. Y no faltaron siquíatras que pensaran como ellos. Lenin se declaró de entrada adversario decidido del sicoanálisis. En cambio, Trotsky lo consideró con gran simpatía. Pero venció el leninismo-estalinismo.

Wilhelm Reich intentó aliar el marxismo y el sicoanálisis en su doble condición de comunista militante y sicoterapeuta. Entre 1922 y 1932 dedicó numerosos estudios a lo que preconizaba:

(4) Sobre *Freud, la crise du marxisme et la psychologie* y *W. Reich* no está de más consultar el núm. 18 (1960) de *Arguments,* dedicado al *L'homme-problème* (*anthropologie, marxisme, psychanalyse*).

la liberación sexual en el marco de la liberación social (5). Hizo una gira por la Unión Soviética para exponer sus tesis. ¿Resultado de toda aquella actividad? Se lo excluyó del Partido Comunista, así como de la Asociación sicoanalítica internacional. La Internacional comunista y la Internacional sicoanalítica (y burguesa) no querían nada con aquel aguafiestas.

Con el paso de los años, se endurecieron las posiciones de los marxistas soviéticos y de los marxistas occidentales con respecto al sicoanálisis, «ideología reaccionaria», «individualista», «pansexualista», etc. Cuanto más se americanizaba el sicoanálisis, más ataques le disparaban los marxistas domesticados.

¿Es imposible prever el momento en que el marxismo y el sicoanálisis empezarán a acostarse juntos? ¿Y será ese encuentro algo más que la aventura de un hombre impotente y una mujer frígida?

V. DEL ESTALINISMO AL COEXISTENCIALISMO

¡Viva el Día Internacional de las mujeres!

J. V. STALIN,
Por el Día Internacional de las mujeres,
Pravda, 8 de marzo de 1925

Los hombres son todos esclavos en tanto que su experiencia se desarrolla en el campo práctico-inerte [o práctico-móvil] y en la medida expresa en que dicho campo está condicionado originariamente por la escasez [o la futura profusión].

J. P. SARTRE,
Crítica de la razón dialéctica
(4.ª edición...)

El joven Estado de tipo nuevo crecía. El cuerpo social se estructuraba. Los altos funcionarios disponían ya de ciertos bie-

(5) Hubo una época en que las Editions sociales —en la época internacional— editaban el libro de Reich: *La crise sexuelle. Critique de la réforme sexuelle bourgeoise* seguido de *Matérialisme dialectique et psychanalyse* (París, 1934). *La crise sexuelle* se ha reeditado, junto con otros textos, con el título *La révolution sexuelle*, en Plon, en 1968.

nes. Pensaban en el porvenir de sus hijos. El moralismo y la pudibundez estaban en pleno apogeo. La propaganda nacionalista comenzaba a dar sus frutos. Stalin y el estalinismo ratificaban un estado de hecho y lo consolidaban todavía más. En 1936 se prohibió el aborto, se reglamentó severamente el divorcio, se reforzó la familia. En 1944 un decreto estableció que «solamente el matrimonio legal implica derechos y deberes para el marido y para la mujer». Las personas que vivían maritalmente se vieron obligadas a legalizar su unión. El socialismo estaba construido. Las víboras *lúbricas* yacían muertas.

¿Han cambiado las cosas desde la desestalinización? ¿Conoce Eros un deshielo? Al nivel de la literatura, del teatro y del cine se manifiestan algunos esfuerzos tímidos. ¿Qué ocurre en el nivel de la vida cotidiana? Ya que la estructura jurídica y política tiene por fuerza que estar retrasada —con toda lógica dialéctica— con respecto a la evolución material y real. Es difícil decir lo que ocurre exactamente en el dominio erótico. Los testimonios —incluso los soviéticos— son casi caricaturescos. Hace poco tiempo aparecía en el *Diario de las modas* de Moscú un nuevo código soviético de urbanidad. Su rigor puritano es ejemplar: «Para las jóvenes y las mujeres, nada de apartes con los muchachos: es inconveniente». Es cierto que el hombre debe «ayudar a la mujer, cuando el suelo está deslizante». En ese caso, «ella no debe rechazar ese servicio, pues colocaría al hombre en una situación embarazosa. Por lo demás, se trata de un acto de cortesía y en ningún caso de maniobras cortesanas». Pero, «ir cogida del brazo con la cabeza pegada a la del compañero o cogerse por la cintura es de mala educación». Y, sin embargo, ¿se sabe dónde va a esconderse el mal? «A veces se ve la mano del muchacho sobre el hombro de la muchacha, que la retiene en su mano adoptando una expresión lánguida en el rostro. Una conducta de ese tipo es inadmisible» (6).

¡Maldito sea quien piense mal!

* * *

¿Y China? La República popular de China prohíbe la poliga-

(6) Todas estas citas del *Diario de modas soviético* están tomadas del periódico burgués liberal *Le Monde* (fechado el 10-11 de abril de 1960).

mia y el concubinato antiguos. En plena época de *coexistencia*, el amor chino sigue otra dirección. Severo, austero, productivo, reproductivo, social, societario y socialista. Toda sonrisa perversa desaparece. ¿Ha dejado de manifestarse la sonrisa amarilla?

La feminista, socialista y existencialista Simone de Beauvoir afirma perentoriamente: «En China ha sido donde he visto las mujeres más equilibradas, entre los cuadros. [...] Pero lo que más me ha interesado ha sido que su vida no se veía turbada por ningún conflicto». (*La Nef*, núm. 5, 1961).

Las mujeres chinas alienadas casi no tenían rostro para el contemplativo Lao-Tsé. Millones de mujeres chinas uniformizadas se encuentran ahora precipitadas en la historia mundial y contemplan activamente el rostro —sino la máscara— de Mao-Tsé.

KARL MARX Y HEIDEGGER (*)

J. B.—Formulemos en primer lugar una pregunta crucial. ¿Por qué Marx y Heidegger?

H. L.—No fue por casualidad, como se suele decir, por lo que el verano pasado tuve en mis manos los *Holzwege*. Abordé su lectura con cierta precaución, como un libro más que nada literario, y cuya poesía deseaba impugnar. Después quedé encantado y seducido por una visión —esta palabra no es muy exacta— tanto más sorprendente, cuanto que contrastaba con la trivialidad de la mayoría de los textos filosóficos aparecidos desde hace años.

Oí con un sonido nuevo, no, con una música nueva, lo que Marx dice sobre la reconciliación entre el hombre y la naturaleza. En Heidegger hay una teoría de la presencia y más todavía una teoría de la presencia extraviada, perdida, alienada, que confiere un sentido nuevo a la palabra «naturaleza». El poder sobre la materia, el que da la técnica, nos aleja de lo que todavía llamamos naturaleza. Produce en la praxis, al mismo tiempo que un mundo virtualmente humano, una distanciación con respecto al mundo, una artificialidad, una ausencia, al mismo tiempo que una pesadez opaca, que parodia la presencia.

Así, pues, creo que no hay antagonismo entre la visión cósmico-histórica de Heidegger y la concepción histórico-práctica de Marx, siempre que no se olvide que para éste el hombre no viene dado por las técnicas, sino que se crea al crear las técnicas, y al superar la técnica; así, llega frente a sí mismo.

(*) Discusión celebrada los meses de febrero y marzo de 1959 entre Jean Beaufre, Henri Lefebre, François Châtelet y Kostas Axelos, y aparecida, con cortes, en *France-Observateur* (28 de mayo de 1959). Aquí aparece en su versión íntegra.

F. C.—El fondo común existente entre Marx y Heidegger, lo que los une, en mi opinión, es nuestra propia época, la de la civilización muy desarrollada y de la mundialización de la técnica. Marx describió científicamente la estructura de dicha civilización, y de ello sacó extrañas conclusiones referentes a la tarea del pensamiento. Heidegger, con metodología completamente diferente, con un estilo y unas preocupaciones diferentes, algo menos de un siglo después de Marx, se esfuerza por poner al día, por revelar la esencia de dicha civilización y del hombre que está unido a ella.

En suma, los dos pensadores tienen en común por lo menos el mismo objeto: la existencia real de la humanidad en cuanto práctica efectiva, a la vez como producto de una historia pasada y como resultado de una voluntad profunda; y uno y otro intentan comprender dicho objeto en su esencia última. Eso los distingue de los sociólogos, por ejemplo, que analizan sus manifestaciones particulares aquí o allá. Pero se distinguen también de los filósofos, en el sentido tradicional del término, porque han roto con los objetos habituales de la filosofía, las relaciones entre el concepto y las cosas, entre el alma y el cuerpo, entre el creador y lo creado... Han llegado, uno y otro, después de Hegel, a lo fundamental, a lo «serio de la vida».

K. A.—Para comprender por qué se habla de Marx y de Heidegger, y sobre todo por qué hay que hablar de ellos, debemos remontarnos al hundimiento del idealismo alemán y al fracaso del romanticismo. Esos dos acontecimientos significan el final de una etapa de la gran filosofía, es decir, de la metafísica. Después del final del idealismo alemán (de «la» filosofía), aparecen cuatro pensadores: Marx, Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger. Dejando de lado momentáneamente la cuestión de Kierkegaard y de Nietzsche, habría que hablar sobre todo de Marx y de Heidegger, para intentar ver la convergencia que existe entre esos dos pensadores.

No se trata de remontarnos hasta el hundimiento del idealismo alemán para efectuar un simple regreso hacia el pasado. Se trata sobre todo de considerar lo que está pasando hoy ante nuestros ojos.

Vivimos en un período en el que la filosofía reinante es la del positivismo, del empirismo, del historicismo. El relativismo,

que domina todas esas empresas, se relativiza a sí mismo y acaba en una forma de actividad intelectual y científica vacía de pensamiento, sin hablar de todos los intentos de restauración del espiritualismo y todos sus avatares, que reanudan, de una forma completamente museística, filosofías decididamente anticuadas.

Lo que sorprende hoy en este mundo trastornado que es el nuestro, en este mundo profundamente agitado, tanto al nivel de lo que se llama realidad como al de lo que se llama pensamiento, es que Marx y Heidegger dan prueba de radicalismo en la puesta en cuestión del mundo, de una misma crítica radical del pasado y de una preocupación común por la preparación del porvenir planetario.

Al hablar de Marx y de Heidegger, no hay que asimilar el pensamiento de Marx al marxismo, ni el pensamiento de Heidegger al existencialismo, que son en cierto modo las formas achatadas derivadas del pensamiento de Marx y de ciertas intuiciones de Heidegger.

Marx y Heidegger, a la vez, exigen de nosotros una abertura con respecto a la técnica y plantean el problema de un pensamiento que, superando la filosofía, sea innovador.

J. B.—¿Por qué Marx y Heidegger? Aquí va una respuesta por lo menos negativa: porque no se trata ni de marxismo ni de existencialismo. Pero, ¿nos hemos presentado, de todas maneras, a Marx y a Heidegger, como si en ellos hubiese dos filosofías que eventualmente podrían dejarse comparar y entrar en competición?

Heidegger ha podido hablar con derecho de Marx, pero cuando lo ha hecho, por ejemplo en la *Carta sobre el humanismo,* si bien no ha sido como defensor del marxismo, menos todavia lo ha sido con la intención de refutarlo. Ha sido, más que nada, según se dice, para trabajar por el advenimiento de un «*diálogo fecundo*» con el marxismo, diálogo que no es posible ni sobre la base de la filosofía de Husserl, ni sobre la base de la de Sartre, por lo menos tal como la conocemos hasta ahora.

Instaurar un diálogo con un pensador, en eso consiste precisamente el método de Heidegger. Diálogo quiere decir ante todo volverse capaz de entender. Por tanto, Heidegger nos convoca a una audición del marxismo, como nos ha convocado, en un libro

sobre Kant, a la audición del pensamiento kantiano, o, en *Holzwege*, a la audición del pensamiento de Hegel o de Nietzsche.

Heidegger se propone esencialmente ayudarnos a entender lo que dice Marx.

F. C.—He insistido suficientemente sobre la importancia que tiene para mí el pensamiento de Heidegger y sobre el hecho de que, gracias a Heidegger, he podido abordar de nuevo los textos fundamentales de Marx con mayor comprensión, como para poder plantear a Beaufret y a Axelos un problema de prejuicio, que confieso que me puso en un aprieto cuando era estudiante.

Cuando la liberación de Francia, se presentó a Heidegger como un pensador que no solamente, como ha dicho recientemente Lucàks, se convirtió en el heraldo del irracionalismo, sino que además, lo cual fue mucho más importante para mí, como un filósofo que se adhirió al nazismo, y que ha sido y es quizás antisemita.

H. L.—Mi primer encuentro con el pensamiento de Heidegger data de 1930. El grupo de jóvenes filósofos de que formaba parte se estaba ya disolviendo. No había desaparecido. Fue Paul Nizan el primero que me habló de Heidegger. Poco después, Jean Wahl me prestó su *Sein und Zeit* (por cierto, se lo devolví). Todos los miembros de aquel grupo éramos activistas. Proclamábamos el fin de la filosofía ante la acción política. Digo bien el fin de la filosofía, y no su superación. Después de lo cual, como es sabido, la filosofía se restableció en la forma superada del dogmatismo. En el pensamiento de Heidegger vimos una catarsis de la nada, una especie de purificación absoluta a través de una contemplación pura y desesperada. Dicha catarsis nos pareció incompatible con nuestro gusto por la acción. Nosotros íbamos a cambiar el mundo. Por lo demás, habíamos concluido una especie de pacto: el de dejar de lado todo problema postrevolucionario; por ejemplo, todo problema referente a la relación del hombre con la naturaleza.

He de recalcar un punto: aquel rechazo de Heidegger en 1930 era anterior a la adhesión aparente o real de Heidegger al nazismo.

Habría podido poner en relación la lectura de *Sein und Zeit* con textos que escribí e incluso publiqué sobre la *presencia* o

sobre el *otro*. Me negué a ello. Hoy el criterio político me parece relativamente válido, pero no absoluto, ni en filosofía ni en arte.

Y ahora, formulo una pregunta: ¿no habrá varios Heidegger? La lectura de los *Holzwege* me ha dejado una impresión diferente de la de *Sein und Zeit*.

K. A.—Cuando yo conocí a Heidegger, le hice una serie de preguntas y llegué a reconstruir un poco su aventura política. Heidegger se adhirió efectivamente al nacionalsocialismo, desgraciadamente sin saber muy bien lo que era, sin haber leído nunca *Mein Kampf*. En abril de 1933 lo nombraron rector de la universidad de Friburgo y diez meses después dimitió, dando a entender así a quienes lo rodeaban que no se solidarizaba con el nazismo. Durante el reino del nazismo, se retiró de la vida política; sus cursos y seminarios estuvieron vigilados; los nazis lo atacaron.

Después de la liberación de Alemania, no hizo su autocrítica, es un hecho, no reconoció su error de haber sido nazi. Pero si leemos lo que dice, sobre todo en ciertos textos, por ejemplo en los *Ensayos y Conferencias*, podemos ver la distancia que separa su pensamiento de las variedades de la ideología nazi.

Hay que decir además que, después de la liberación de Alemania, cuando la mayoría de los alemanes de Alemania occidental se adhirieron al americanismo victorioso, Heidegger se negó a toda forma de colaboración con los americanos.

Quizá se podría hablar de un antisemitismo teórico. Pero podemos leer en los *Ensayos y Conferencias* lo que dice en alguna parte del profetismo bíblico y judío, que considera como una forma de presencia y de plenitud de lo divino.

Lo que quizás es todavía más importante que esos hechos biográficos es la interpretación que se da de un pensador. Se puede o bien anclar a un pensador en una posición histórica dada, que fue suya en determinado momento —llevarlo hacia el pasado— o bien hacerlo avanzar hacia el porvenir. Pienso que la misión de todo pensamiento que va hacia adelante es la de hacer suyos todos los esfuerzos que avanzan en su sentido, en lugar de hacer el juego de la reacción y pretender anclar a un pensador en su propio pasado, ya pasado.

J. B.—En relación con lo que acaba de decir Axelos, propongo enumerar simplemente una serie de hechos objetivos:

1.° En abril de 1933 eligieron a Heidegger rector de la Universidad de Friburgo. Poco después se adhirió al partido nacionalsocialista.

2.° Incluso antes de haber cumplido un año de rectorado, es decir, en febrero de 1934, Heidegger dimitió de sus funciones de rector y volvió a ser profesor ordinario de filosofía.

3.° El discurso oficial que pronunció al hacerse cargo de sus funciones de rector ponía en primer plano, sobre la base de una evocación de Esquilo y de Platón, la amplitud teórica de la misión que incumbe a la Universidad.

4.° Después de su dimisión del rectorado, Heidegger, aunque siguió siendo miembro del partido nazi (efectivamente, había preferido permanecer en Alemania), pasó a ser sospechoso para el régimen. La prensa recibió una consigna de silencio con respecto a él. Algunos de sus cursos se prohibieron por tendenciosos (por ejemplo, un curso anunciado sobre los fundamentos de la biología). Por último, se negó a pedir una autorización para publicar libros y, como escritor, entró en un silencio que duró hasta la derrota del nazismo. Durante la ocupación, se negó también a ir a Francia para llevar la buena nueva.

5.° En una conferencia que dio en Friburgo, el 13 de noviembre de 1935 sobre el origen de la obra de arte, pronunció en pleno racismo las palabras siguientes:

«La abertura de la presencia, la verdad se despliega exclusivamente como historia. Pero histórico en el sentido del pasado, haciéndose presente en el porvenir, sólo un pueblo puede serlo. El es quien asume la misión de realizar la verdad en una presencia. Las raíces y los troncos convergen en la unidad de un pueblo solamente cuando dicha misión es esta: poder definir un futuro.»

Esto con respecto al antisemitismo.

6.° En 1943, invitado a conmemorar el centenario de la muerte de Hölderlin, Heidegger escogió como tema la elegía titulada *Regreso al país* (estamos en plena guerra), habló de la paz y señaló que el acceso a lo propiamente alemán es algo más difícil que simplemente residir en Alemania.

Esto con respecto al germanismo.

7.° Es cierto que Heidegger sustituyó la autocrítica por el

silencio y que se negó deliberadamente a asociarse, de forma alguna, a la americanización de Alemania occidental y a la cruzada anticomunista. Su único acto político desde 1945 ha sido el de dar su adhesión en Friburgo al comité local contra la utilización del armamento atómico de la *Wehrmacht*.

F. C.—Esas precisiones son muy útiles. Cada cual que las medite a su manera.

H. L.—Me parece que no han respondido todavía a la pregunta que be hecho antes: ¿no habrá varios Heidegger?

K. A.—En todo caso, existe uno que creo conveniente señalar. En 1932 apareció por primera vez el manuscrito económico-filosófico de Marx, el manuscrito de 1844, redactado en París y titulado *Economía política y filosofía*. Aquella primera edición en 1932 de dicho manuscrito, publicado por Kröner, la estableció un alumno de Heidegger, Landshut, y Heidegger trabajó con Landshut en el manuscrito. No se trata de un simple hecho histórico; seguramente fue en aquella época cuando Heidegger conoció por primera vez de forma profunda el pensamiento de Marx, que, desde entonces, no ha cesado de constituir un problema para él.

J. B.—¿Uno o varios Heidegger? Igualmente podríamos preguntarnos si hay uno o varios Platón, uno o varios Shelling, etcétera. Pero, si bien la marcha de un gran pensamiento raras veces se parece a una línea recta, podemos decir del pensamiento de Heidegger que no cesa de abrir un viraje decisivo. Ya en *Sein und Zeit* el lector siente que algo gira, pues en esa obra el problema de la verdad se libera del problema metafísico de la verdad del juicio. En una superación como esa de las posiciones opuestas del idealismo y del realismo —Husserl ya había avanzado en esa dirección— es menos el juicio que el propio ser lo que aparece como el lugar original de la verdad, dicho de otra manera, y de acuerdo con otro sentido de la palabra alemana *Ort*, como la punta en que todo converge al final. Pero *Sein und Zeit* todavía no hace otra cosa que iniciar el viraje que no cesará de acentuar una problemática cada vez más cuestionante. Pues, en los años siguientes, la abertura radical, que es la ver-

dad del ser, se verá meditada, a su vez, menos como la presencia que como la retirada del ser, pues la retirada hasta el olvido es la modalidad más esencial de lo que, por lo demás, se prodiga como presencia y como verdad. Esa retirada del ser no es en sí misma de entrada un hecho definitivo, sino una larga y liberal historia de la que el destello matinal del mundo griego, la abertura teológica intentada en la Edad Media, la entrada tardía de nuestro mundo en la era de la técnica constituyen otras tantas figuras originales. Así avanzamos, o mejor, la propia historia es la que avanza a través del declinar radiante de su propio clarear. Pero lo que permanece reservado, lo que está por decirlo así albergado en lo más secreto de dicho declinar, es quizá la posibilidad más original que él del viraje más radical, y que sería la de que quizá un pensamiento llegase por fin a desatarse de su propio Occidente, volviendo la historia filosófica del pensamiento más reflexiva de lo que ha sido hasta ahora con respecto a ese grandioso declinar.

Hegel, Schelling, Marx, Nietzsche habían preparado en un sentido esa meditación de una historia hasta el adiós a dicha historia, pero dentro de la filosofía y de su historia. Muy diferente es la *«desenvoltura»* que se libera de la propia filosofía para pensarla en su historia, al formular, por último, la pregunta: *¿Qué es la filosofía?* En este caso es más bien Hölderlin quien indica un camino, y seguramente Heidegger fue el primero que cuestionó profundamente el enigma. ¿Cuál es exactamente la relación entre el viraje de Hölderlin y el viraje de Heidegger? Esa es la pregunta que Beda Allemann ha formulado recientemente en un profundo estudio que lleva por título *Hölderlin y Heidegger.*

En *La carta sobre el humanismo,* Heidegger dice que en su obra hay un viraje o un recodo desde *Sein und Zeit.* Por lo demás, habría anunciado un *Zeit und Sein* que no ha aparecido, porque, dice, la lengua de la metafísica que es *todavía* la de *Sein und Zeit* no podía corresponder a dicho viraje o cambio brusco, del que a pesar de todo tenemos un documento en un texto muy elíptico, que desde 1930 no ha cesado de tratar en diferentes ocasiones y que se publicó en 1946 con el título de *La esencia de la verdad.* En dicho texto podemos leer esta frase, que por sí misma constituye un viraje: «La esencia de la verdad es la verdad de la esencia». Ese viraje, ese cambio brusco,

esa inversión es lo más esencial del pensamiento de Heidegger. Su encuentro con el pensamiento de Hölderlin y esa misteriosa inversión natal, como decía recientemente Blanchot, le ha ayudado con toda seguridad a llegar, de nuevo, a ser él mismo más profundamente.

En *Sein und Zeit*, lo que llama declinar o decadencia no era sino una de las posibilidades esenciales del ser en el mundo. Después de *Sein und Zeit* se convierte en el elemento fundamental, el destino del ser y de un extremo a otro, en la historia de Occidente a partir del extraordinario comienzo que fue la iniciación griega.

Creo que el viraje político de Heidegger no es sino el reflejo exterior de ese viraje profundo de *Sein und Zeit* que termina con una interpretación de la historicidad, como enlace esencial del presente con el pasado y el futuro; una especie de activismo sumario era todavía posible; nada preservaba a Heidegger de la tentación nazi, y le resultaba imposible volverse nazi. La imposibilidad de ser nazi va unida a ese viraje de *Sein und Zeit* en *Zeit und Sein*. Aunque *Sein und Zeit* no preservó a Heidegger del nazismo, *Zeit und Sein*, que no es un libro, sino la suma de sus meditaciones desde 1930 y de sus publicaciones desde 1946, es lo que lo ha alejado de él sin remisión.

K. A.—El problema central, a la vez en Marx y en Heidegger, a pesar de los caminos seguidos, que son diferentes, es el *problema* de la superación de la metafísica. En Marx hay la negación radical del mundo empírico existente y de todas las construcciones metafísicas que vuelven la espalda a lo real. En Heidegger, hay el trabajo preparatorio para la superación de la metafísica en la dirección de un pensamiento más fundamental. Los dos quieren trabajar en la dirección de la superación del racionalismo clásico de la filosofía oficial, que va desde Descartes a través de los empiristas ingleses y de los enciclopedistas franceses hasta Kant y Hegel, filosofía oficial que, por una parte, esquematiza el pensamiento y, por otra parte y conjuntamente, violenta lo real. Pero ni Marx ni Heidegger en sus esfuerzos por superar el racionalismo se abandonan al irracionalismo. Los dos quieren plantear el problema del sentido del mundo que contiene la existencia histórica de los hombres, sin pensar

dogmáticamente dicho sentido; captan precisamente a los hombres que parten con la téc ica a la conquista del mundo.

En Marx de forma más implícita, en Heidegger de forma más explícita, estamos a te el problema del nihilismo, de la ausencia del sentido fundamental de la actividad. La propia plenitud está fragme tada y es fragmentaria, y la propia presencia se revela en la «plenitud» de la ausencia. Marx y Heidegger trabajan para superar el subjetivismo y el objetivismo, el idealismo y el realismo. De forma diferente, *por supuesto*.

A pesar de todo, podemos pensar que Marx y Heidegger sigue siendo tributarios a la vez de la metafísica de la que proceden: sus concepciones del hombre siguen siendo tributarias de la concepción subjetivista del hombre, de la concepción de la filosofía moderna. Oír sus voces, tomar en serio su pensamiento, podría significar hoy superar la filosofía superando a la vez a Marx y a Heidegger, pero asumiendo, a pesar de todo, su pensamiento y tendiendo, por el mismo camino que han trazado, hacia su superación.

H. L.—¿Me tomarán en serio si indico de pasada que, de acuerdo con la célebre definición de Engels, aunque parezca imposible, Heidegger es materialista?: para él, el ser precede y determina la conciencia, el pensamiento, el conocimiento. No insistamos. En Heidegger hay una teoría de la alienación, pero quizá no de la desalienación humana. Sabe que alguna cosa —lo contrario de una cosa— se ha perdido en ruta y que quizás la recuperaremos después de una larga prueba. ¿Qué? Heidegger no lo dice. ¿Está seguro de que la encontraremos? A pesar de todo, estoy agradecido a Heidegger, porque, en mi opinión, ha añadido un sentido al hecho de que las pruebas —la de la alienación, la de la historia, la del hombre en la técnica, la de la revolución— resulten ser hoy más duras de lo que los jóvenes e ingenuos revolucionarios esperaban hace treinta años.

F. C.—Para mí, lo esencial en el pensamiento de Heidegger es, efectivamente, el esfuerzo para la superación de la metafísica o, de forma más precisa, la definición de un camino de superación.

En ese sentido es en el que los *Ensayos y Conferencias* han facilitado mi lectura de Marx, porque, por primera vez, tengo la

impresión de que un pensador efectúa la tarea que Marx había realizado parcialmente y cuyos posibles desarrollos indicaba. En otros términos, me parece que Heidegger, con un estilo completamente diferente, continúa la obra de Marx; especialmente, me parece ser así cuando insiste e el estado de pérdida, en que la técnica mundial coloca al hombre.

No obstante, esa convergencia no debe prestar a confusión. No basta con decir que las vías de acceso a los problemas de la civilización técnica en Marx y Heidegger son diferentes. La empresa de Marx, por situarse en una época que indicaba más claramente su radicalidad, me parece a la vez, en el plano del pensamiento y en el de la acción, más practicable que la de Heidegger. Mi inquietud consiste e que la superación heideggeria a se efectúa todavía en el seno del pensamiento, en tanto que Marx quizás a unciaba un modo de pensamiento en que la distinción del pensar y del actuar quedaba abolida.

Lo que haya sido de aquel anuncio no quiero discutirlo ahora y quizá la actitud de Heidegger se comprenda como aprehensión en profundidad de dificultades que Marx, por estar todavía demasiado unido al pensamiento de la metafísica y porque la situación política en la que tenía que actuar no lo señalaba en absoluto, no podía prever.

La cuestión que planteo es la siguiente, y en ella hay que acabar por fuerza: Heidegger es posterior a Marx. Me pregu to si plantea al pensamiento y al hombre cuestiones más radicales que las que planteaba Marx.

K. A.—Pienso que ni Marx ni Heidegger agotan el problema de la totalidad del mundo. Con ello no quiero decir que sean dos pensadores complementarios, sino que el u o remite constantemente al otro, porque cada uno de ellos desarrolla un pensamiento del mundo y deja en la sombra una «mitad».

Marx deja en suspenso la cuestión del sentido del mundo, del fundamento último de la acción humana; deja en suspenso la cuestión: ¿en nombre de qué y con vistas a qué debe perpetuarse y desplegarse la actividad humana, incluso desalienada? Heidegger deja en suspenso la cuestión del hombre empírico y de las experiencias más tangibles y más visibles de la historia que se universaliza, se mundializa.

Marx indica un camino, aunque lo problematice. Heidegger

piensa que no hay camino, que no hay camino real o democrático, que el camino de la verdad es conjuntamente camino de la marcha errante.

De esa forma cada uno ve un aspecto del mundo total, porque los dos desarrollan su pensamiento en el mundo del nihilismo. Ni uno ni otro llega a resolver ese problema.

Y Marx y Heidegger hablan además de cosas que ya no encontramos hoy, en plena era de desarrollo de la técnica. Toda presencia se encuentra suprimida o remitida al mundo de la representación, y esa querella sobre los entes a que asistimos y en la que participamos no tiene horizonte, no encuentra lugar en el horizonte.

Lo que experimentamos, y lo que Marx y Heidegger, el uno en cuanto al problema más fundamental, el otro en cuanto al problema más crucial, nos hacen experimentar, es la ausencia, la ausencia de respuesta decisiva al problema del *porqué* de todo eso.

Lo que Heidegger nos ayuda a ver, es que no ha habido paraíso perdido, que no se trata de recuperar un paraíso o de recuperar una situación armoniosa. El tiempo parece ser otro. No ha habido un pasado bueno, un presente que es malo, un porvenir que será bueno. Lo que los dos nos ayudan a ver —por eso es por lo que insisto en la tesis de la superación conjunta de Marx y de Heidegger, asumiendo al mismo tiempo su pensamiento y llevándolos hasta sus propias consecuencias—, lo que ambos nos hacen ver es que todas las parejas de opuestos están destinadas a saltar, incluso la pareja de opuestos alienación y desalienación, que la historia humana ni implica una salida, ni tiene salida, que el problema *salida* o *no salida* ha dejado de plantearse para nosotros en esos términos. Y lo que tenemos que hacer, nosotros, siguiendo los caminos de Marx y de Heidegger, es formular lingüísticamente las cuestiones que se nos plantean en este mundo de la técnica: la cuestión del fundamento o de la ausencia de fundamento del mundo en el que estamos, y hacer estallar en el mundo toda la riqueza y la miseria de nuestra experiencia histórica e individual.

H. L.—La abertura tiene para mí un significado, aun cuando se presente en primer lugar negativamente. No obstante, la abertura de par en par me inquieta, pues deja de distinguir entre el

nacimiento y la muerte. Nuestros desacuerdos sobre Heidegger son también hasta cierto punto desacuerdos entre nosotros. Concibo muy bien el nihilismo. Puedo concebir una prueba absoluta, después de la cual el hombre, si subsiste sobre el planeta efectivamente errante, sería totalmente diferente de lo que es hoy. No obstante, me cuesta trabajo aceptar, aun cuando la ampliemos al hombre histórico, la prueba total de la nada. No estoy seguro de que la negatividad, que actúa en la historia, adopte la forma de un apocalipsis. No estoy seguro de que deje mundializarse la tecnicidad, el Estado, la dureza positiva, la opacidad, la pesadez, con la vieja filosofía fijada en el positivismo, en el materialismo dialéctico sistematizado. Cuento, por una convicción que costaría trabajo formular en una argumentación probatoria, con el trabajo profundo de la negatividad.

J. B.—Me parece que la cuestión que tiende a plantearse puede formularse así: ¿cuál es el pensamiento más radical, el de Marx o el de Heideggeber? Antes recordaba yo que lo que hay de original en el pensamiento de Heidegger es el intentar evocar a sí mismo el pensamiento de Marx para mostrarlo en su radicalidad. En el fondo eso es sin lugar a dudas lo que reconocía Châtelet, cuando decía que la lectura de Heidegger le había permitido *entender* mejor a Marx. Heidegger ve en el pensamiento de la alienación, tal como lo forma el marxismo, el más profundo de la metafísica desde su origen.

Por tanto, al pensamiento de Marx no le falta en absoluto radicalidad. Sin embargo, ¿se puede negar el carácter esencialmente metafísico de dicho pensamiento? Lo que Marx recibe de Hegel y que hace vibrar entre nosotros con una intensidad hasta ahora no igualada, es la antigua pregunta de Aristóteles: ¿Qué es el ser en cuanto ser? La respuesta de Marx a la cuestión del ser o, como él dice, su «materialismo», es la inversión de la relación entre la teoría y la praxis en la determinación esencial del ser por el trabajo humano: ese es el descubrimiento grandioso cuya aurora comienza a despuntar en la *Fenomenología* de Hegel, que desde ese momento basta con colocar sobre los pies adecuadamente. Desde ese momento el trabajo es la situación sin escapatoria en que el hombre y el ser se corresponden, y el hombre aparece como hombre en la figura del trabajador. Es el animal capaz de trabajar, versión final del animal racio-

nal que era en el punto de partida el hombre de la metafísica.

Sin embargo, la cuestión reside enteramente en saber si el hombre no es otra cosa que el animal de determinado humanismo o si está más allá o quizás más acá. En otros términos, ¿produce el trabajo espontáneamente la «situación» en cuyo interior él mismo tiene un sentido, o la esencialización moderna del hombre como trabajador es acaso la culminación de la metafísica, es decir, la más extrema privación de toda situación? Para muchos marxistas, por ese lado no hay sino problemas post-revolucionarios que está permitido reservar por el momento con un optimismo un poco fácil. ¿Es verdaderamente demasiado pronto para intentar pensarlos? El diálogo con el marxismo en que Heidegger está profundamente comprometido es una constante evocación de lo que para el marxismo no es todavía otra cosa, sino un problema post-revolucionario. Y, aunque Heidegger no es un táctico de la revolución, no por ello presiente menos, y quizás no sin motivos, que solamente después de haber realizado el último viraje metafísico, es decir, una vez dado el viraje marxista, es cuando hay posibilidades de que el oído se abra por fin a las palabras transmetafísicas que su obra da a entender. En todo caso, su diálogo o mejor su debate *con* el marxismo es exactamente lo contrario de ese combate *contra* el marxismo a que nos convocan generalmente, si no con la boca al menos con el corazón, la mayoría de los «pensadores» de nuestro tiempo.

F. C.—Marx y Heidegger constatan la pérdida. Muestran claramente, con ópticas diferentes, que no hay presencia. Pero lo que me parece fundamental, es que Marx nunca desarrolló su concepción de la civilización industrial sin señalar al mismo tiempo las fuerzas sociales que eran capaces de comprender dicha concepción, e ir más allá al realizarla.

Por eso es por lo que él es el que parece ser la auténtica superación de la filosofía. Lo que Heidegger nos propone sigue siendo una tarea teórica, mientras que Marx nos convoca a la práctica. Los caminos de Heidegger nacen en los matorrales y se pierden en los matorrales; a decir verdad, no hay camino, para él, al parecer. Para Marx existe *el* camino, que la ciencia puede determinar y que una práctica correcta puede permitir seguir.

H. L.—Nosotros reprocharíamos a Heidegger una idea todavía abstracta de lo posible.

K. A.—Quizás de lo que se trate en nuestro caso sea de sufrir y desencadenar los poderes de la técnica, sabiendo al mismo tiempo que la práctica no resuelve los problemas, y seguir pensando con plena conciencia que la teoría no se justifica por sí misma.

J. B.—«La humanidad, dice Marx, solamente se plantea los problemas que puede resolver». Pero, ¿se trata realmente sólo de «problemas que hay que resolver»? ¿Se trata solamente de una tarea teórica? ¿Constituye un pecado por «abstracción» el intentar abrirlos también, de forma más esencial quizás, a lo que Heidegger ha llamado «la fuerza silenciosa de lo posible»?

PARA EL 75.° ANIVERSARIO DE HEIDEGGER (*)

El encuentro entre dos figuras se compone de acercamientos y alejamientos. Heráclito, a quien Heidegger tanto ama, nos dejó una palabra: ἀγχιβασίη, *acercamiento-y-alejamiento*.

Y cuando un encuentro concierne a dos seres que se ponen a la escucha del Ser, cuya propia revelación es una retirada que él hace, las cosas se complican y se clarifican de forma extraña.

En una época de mi vida, militante y militar, que estaba dominada por Marx, en Atenas, bajo la ocupación nazi y en plena actividad resistente y revolucionaria, un joven poeta me habló de Heidegger. Heidegger empezó a existir subterráneamente para mí. Hasta unos años después, cuando estaba estudiando en París, no lo leí y hasta más tarde aún no lo conocí personalmente: en Francia y en Alemania. ¿Para encontrarlo o para perderlo? Persona y pensamiento constituyen uno y dos a la vez. Encontrar y/o perder a una persona y/o un pensamiento no depende de la personalidad de uno u otro de los participantes en el juego, ni del pensamiento voluntarista y

(*) Alocución pronunciada el 25 de septiembre de 1964, en el marco de una emisión de la O.R.T.F. (France-Culture) que hacía un homenaje a Heidegger.

deliberado. Nietzsche, otro interlocutor de Heidegger y de Heráclito, lo sospechaba y lo sabía. Atacado por la locura, en Turín, en 1889, envío unas palabras al danés Brandes, quien un año antes había dado en Copenhague el primer curso público sobre él. Nietzsche le escribió: « ¡Ah mi amigo Georg! Después de que me hubieses descubierto, no era una hazaña conocerme: ahora la dificultad reside en perderme...»

¿Quién escoge ser sabio? ¿Quién escoge ser loco? En un mundo en el que locura y sabiduría se confunden y se vuelven enigmáticas, cuando todo se puso a vacilar y a restaurarse, hacia los años 50, volví a encontrar el pensamiento de Heidegger. A través de su y de mi diálogo con Heráclito —pues todo diálogo descansa sobre malentendidos—, a través de su diálogo todavía no entablado y de mi intento de diálogo con Marx, Heidegger me ayudaba a la preparación de un pensamiento planetario. De un pensamiento que osa afrontar la planificación y la vulgaridad, la globalidad y la marcha errante, la abertura y la abertura de par en par de un mundo dominado por la técnica y que se ha vuelto problema.

El saludo desgarrado que dirijo a Martin Heidegger para su 75 aniversario, desearía encontrar su propio desgarramiento, su ser fulminado por lo que es extraordinariamente difícil de llevar. Heidegger me enseñó que no se trataba de ser heideggeriano. No está ni del lado del poder ni del lado de la «contestación». No ofrece ni un apoyo ni un contra-tema, sino un cuestionamiento que pide que se lo ponga en cuestión. No a todo el mundo le está dado envejecer formulando preguntas. Por encima de todo encantamiento y de toda decepción, a través y más allá del yo que es otro y del yo que es odioso, en una era en que toda fiesta es triste y toda acción un cálculo, dirijo al pensador de la Selva Negra una mirada, una palabra y un deseo. Una mirada hacia su figura, una mirada que sobrepasa la figuración. Una palabra que, como su palabra, habla y se calla. Por último, un deseo: que se le abra el juego del porvenir.

ADORNO Y LA ESCUELA DE FRANKFURT (*)

En estos tiempos en que el pensamiento se vuelve raro, pues sus subproductos inundan el mercado mundial de la producción y del consumo de los bienes culturales, cuando se encuentra a un pensador, hay quesaber reconocerlo y saludarlo. Theodor Wiesengrund Adornono es un gran pensador, un fundador; no obstante, tiene el mérito de *intentar* pensar, hoy mismo, cuando el esfuerzo de pensar se encuentra aplastado por la anodina, abrumadora y multicolor erudición académica y por las segmentaciones tecnicistas, cuando no se ve, en otros casos, cogido en el engranaje de las rotativas del periodismo nervioso y superficial o cuando no sucumbe bajo la ola de vulgaridad y de vulgarización que afluye de todos lados.

El gran público apenas conoce ese tipo de pensamiento que no impresiona al mundo y no llega a venderse. Quizá se conozca la colaboración de Adorno en los trabajos preparatorios de *Doktor Faustus*, que le valió ser evocado por Tomás Mann en algunas páginas del diario de la novela: *Die Enstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans.* Particularmente en Francia sigue siendo prácticamente desconocido (1).

Adorno se sitúa en la posteridad de Hegel y en la actualidad neomarxista. Hegel y Marx dominan el pensamiento que los sucede, incluso cuando se esfuerza por contradecirlos y con-

---

(*) Aparecido en *Arguments* (núm. 14, 1959).

(1) Adorno hizo su tesis de doctorado sobre Husserl, en Frankfurt en 1924. En 1933 publicó *Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen.* Obras filosóficas y sociológicas recientes: *Minima Moralia* (1951). *Prismen*; *Kulturkritik und Gesellschaft* (1955). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*; *Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (1956). *Drei Studien zu Hegel* (1963). *Negative Dialektik* (1964). Obras musicológicas: *Philosophie der neuen Musik* (1949, trad. francesa en Gallimard en 1961). *Versuch über Wagner* (1952). *Dissonanzen: Musik in der verwalteten Welt* (1956).

sigue abrirse nuevas aberturas, poner bases nuevas. Kierkegaard (Shopenhauer), Nietzsche, Husserl y Heidegger, por no hablar de Bergson y de Sartre, no consiguen romper el círculo de la totalidad que los contiene —círculo dialéctico, mágico, infernal y vicioso—. Heidegger tiene el mérito de reconocerlo. «Los movimientos que se oponen a esa metafísica, escribe, *le* pertenecen. Desde la muerte de Hegel (1831), todo no es sino contramovimiento, no solamente en Alemania, sino también en Europa» (2). Sin embargo, la necesidad de un pensamiento nuevo, al que Nietzsche y Heidegger ofrecieron su contribución, se hace sentir con fuerza (¿en quiénes?). Ese pensamiento nuevo sería de ayer, de hoy y de mañana sin ser historicista, actual o futurista; se elaboraría para desplegarse en el juego del mundo, antes de vulgarizarse, y no para que se consumiese sobre el terreno, esclavo del éxito.

Entre 1920 y 1933, la constelación parecía favorable a la profundización del trabajo del pensamiento. El conjunto de los escritos de Nietzsche que han recibido el nombre de *Voluntad de poder* provocaba discusiones. Kierkegaard estaba traducido. Se editaban los inéditos del joven Marx. Freud y Husserl publicaban sus obras capitales. Surgían intentos, Wilhelm Reich, por ejemplo, de enlazar marxismo y sicoanálisis (3). Lucàks y Korsch publicaban el mismo año las contribuciones más importantes al marxismo filosófico. Spengler lanzaba *La decadencia de Occidente*. En 1927 aparecía *El ser y el tiempo*, de Heidegger. Sin hablar de lo realizado en los mismos años por la poesía y la novela, la pintura y las ciencias físico-matemáticas. Después, estalinismo y nazismo se desencadenaron con toda su violencia, mientras que en el llamado mundo libre ciencias y raciocinios pequeño-burgueses se hundían alegremente en una mediocridad que pretendía ser democrática, e iba a la par con la gratuidad literaria. Seguramente, los pensadores que precedieron la tiranía y la instalación en la grisalla de la insignificancia, hasta los más exigentes, no consiguieron ver en

(2) *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958, pág. 87. Cf. también Heidegger. *Le principe d'identité* (*Arguments* núm. 7, 1958).

(3) *La crise sexuelle: critique de la réforme sexuelle bourgeoise*. Seguido de *Matérialisme dialectique et psychanalyse*. Ed. sociales internationales, París, 1934; reeditado en *La revolucion sexuelle*, Plon, 1968. *La fonction de l'orgasme*. L'Arche, París, 1952.

profundidad qué clase de diálogo enlaza lo empírico y lo metafísico, o dicho de otra manera, se quedaron plantados en el camino de la superación del dualismo, del idealismo, de la metafísica. No cesaban de someterse al poder en nombre del cual se operaba la superación, olvidando demasiado el poder adverso y complementario; pues no es en nombre de la praxis (marxismo) o del logos (fenomenología), de la voluntad de poder (Nietzsche) o de la existencia (Kierkegaard y existencialismo), del ser sagrado (Heidegger) o de la experiencia concreta (positivismo de cualquier índole) como la crisis del mundo moderno se deja conjurar. La espantosa miseria de la vida cotidiana —miseria en la pobreza y en el confort—, el filisteísmo en que estamos sumergidos no se dejan superar tan fácilmente: ni en pensamiento, ni en acción.

Adorno toma la palabra después del silencio del Lucàks de *Historia y conciencia de clase* (1923) y después del silencio que cubre el intento de Karl Korsch centrado en el problema *Marxismo y filosofía* (1923). Max Horkheimer (4), el profesor de Adorno, Walter Benjamin (5), Herbert Marcuse (6), Erich Fromm (7), constituyen la «Escuela de Frankfurt», agrupada en torno al *Instituto de investigaciones sociales* y a la publicación *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (en el que Korsch había publicado su estudio y Lucàks dos ensayos sobre Moses Hess y sobre Lasalle). En 1932 Max Horkheimer asumió la dirección del Instituto y de la

(4) Horkheimer publicó en colaboración con Adorno *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947).

(5) Una coleción de textos de W. Benjamin, seleccionada de sus *Obras completas*, recientemente editadas por Adorno en dos volúmenes, apareció en Julliard. en 1959. Dicha colección, traducida por Maurice de Gandillac, comprende ensayos sobre *La critique de l'idée de violence, Goethe, Baudelaire, La tâche du traducteur, L'œuvre d'art au temps de sa reproductibilité technique*, etc.

(6) *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932. *Raison et revolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*. Londres. 1941. Ed. de Minuit, 1968. *Eros et civilization .Contribution à Freud*. Boston, 1955, Ed. de Minuit, 1963. *Le marxisme soviétique*. New York, 1958. Gallimard, 1961. *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Boston, 1964. Ed. de Minuit, 1968. *Vers la liberation. Au-delà de l'homme unidimensionnel*. Ed. de Minuit, 1969.

(7) *The Fear of Freedom*. New York, 1941.

Zeitschrift für Sozialfoschung que sustiyó al *Archiv.* La Escuela de Frankfurt se estaba consolidando. La victoria del nazismo obligó al equipo a refugiarse en el extranjero.

Hasta determinado momento, los trabajos del equipo aparecían siempre en su revista, publicada en Francia, por Alcan; también publicó un volumen de estudios: *Autoridad y Familia.* Durante la segunda guerra, el grupo se instaló en Estados Unidos, donde prosiguió su actividad, y Adorno colaboró en la obra colectiva: *La personalidad autoritaria* (8). Walter Benjamin se había suicidado en 1940.

Horkheimer y Adorno regresaron después de la guerra a Frankfurt y reconstituyeron el *Instituto de investigaciones sociales.* Marcuse y Fromm (que, entretanto, se había distanciado del equipo) permanecieron en Estados Unidos. El Instituto de Frankfurt intenta asociar lo más estrechamente posible las investigaciones teóricas y las encuestas empíricas, evitando el sectarismo político y el dogmatismo, preocupado por no sucumbir al positivismo. Sin embargo, ¿evita el sociologismo? Es realmente lamentable que esta vez no consiga entrar en diálogo con el centro de investigaciones filosóficas, la «Escuela de Friburgo» [que va de Husserl a Heidegger y a Eugen Fink (9)], ni con lo que se hace en Alemania oriental (en torno a Ernst Bloch). Hay que deplorar también que Francia, la de derechas, la del centro, y la de izquierdas, se enclaustre en su rechazo de todas esas investigaciones, ignorancia y cerrazón debidas a diversas razones. La universidad y los círculos de todos los diámetros, las revistas y los periódicos tienen otra cosa que hacer aquí (¿cuál?). A este lado del Rhin todo debe difuminarse bien y ordenarse como un jardín a la francesa. ¡Ay de quien pise el césped!

Adorno se mueve en el mundo de la totalidad rota. «Todo es no verdadero», escribe, contradiciendo a Hegel. Es adversario de la totalidad, quizás porque la identifica con el totalitarismo. Como emigrado del exterior y del interior, no cesa de denunciar los regímenes totalitarios. Sin embargo, la totalidad abierta y multidimensional, la totalidad de la no totalidad, es y sigue

(8) *Autoritarian Personality*, 5 volúmenes, New York, 1950.

(9) Sus libros sobre *La philosophie de Nietzsche* (1960) y sobre *Le jeu comme symbole du monde* (1960) aparecieron en traducción francesa en la colección "Arguments", Editions de Minuit, en 1965 y 1966.

siendo la única tumba de todo totalitarismo político y tecnocrático. Si se pierde de vista la «totalidad», toda lucha antitotalitaria se pierde en la ideología o en el activismo vacío y chato. Pues, aunque rota y dislocada, invisible y enormemente problemática, ¿acaso no constituye, incluso de forma no constitutiva, la totalidad del ser en devenir del mundo el supremo horizonte? Y lo que se llama demasiado apresuradamente error, ¿acaso no es el otro rostro de la misma verdad? Es cierto que el esfuerzo de Adorno apunta a la toma de conciencia de las mutaciones. Dicho esfuerzo no se despliega ahora ni para salvar a la masa de la humanidad alienada (Marx), ni para remediar la angustia del individuo aislado (Kierkegaard); no recurre a la conciencia no reificada de una clase (Lucàks); ¿a quién se dirige? Ya había dicho Nietzsche: «a todos y a nadie».

Dentro de la *brecha,* experimentando a su manera la visión nietzscheana del *nihilismo,* Adorno mantiene la lucha: contra las formas y las fuerzas de la *reificación* y contra los ídolos y los poderes de la *ideología.* Sin embargo, resulta difícil captar esas dos excrecencias en su auténtica raíz (unitaria), que se esconde. Adorno une a la preocupación que concierne a la *historia mundial,* la elucidación de los problemas de la *vida cotidiana.* En ese sentido supera las vulgares o científicas sociologías de la cultura (palabra pomposa, nunca suficientemente fundamentada y empleada por todos los que se encuentran cogidos en el engranaje de los asuntos culturales). Pero, ¿hablan por lo menos de la vida, él, sus amigos y los otros, con el máximo de sinceridad? Todas las reflexiones críticas y todas las teorías analíticas —enemigas de la especulación que llaman abstracta— ¿llevan alguna vez hasta el lenguaje esos aspectos de lo «concreto» sobre los cuales todo el mundo se calla? Se habla mucho de la sexualidad y del amor, de la pareja y de la familia. Ocultando, sin embargo, los auténticos conflictos. ¿Se dice alguna vez, por ejemplo, sin hacer demasiada literatura o análisis científicos, al nivel de la vida personal y cotidiana, lo que ocurre, en él y en torno a él, cuando un «yo» se acuesta con la mujer de un amigo, u otro con la mujer de éste? ¿Decimos alguna vez lo que nos decimos —y sobre todo: lo que no decimos—?, ¿y por qué?

Adorno, sin alcanzar esa radicalidad, intenta no separar lo social de lo sicológico, lo lírico y lo musical de lo vulgar y de

lo prosaico. Seguramente no escapa a lo que pesa sobre todo epígono; estudia y critica a Hegel y a Husserl, diseca los fenómenos sociales, ataca y se encariña con las disonancias de la música y del mundo, escribe *Minima moralia*. Al parecer, más vale tener pensamiento de epígono que no tener pensamiento en absoluto. Sin embargo, Hegel había dicho, con más profundidad que humor, que un calcetín agujereado vale más que un calcetín remendado, porque no cesa de implicar su herida y su abertura.

Pensamiento y lenguaje van indisolublemente unidos. A cada estilo de pensamiento corresponde un lenguaje. No hay que extrañarse de encontrar en Adorno estilista un lenguaje característico: fragmentado, roto, sutil más que elegante, que vuelve al mismo punto, que lo abandona, que llega a otro, sin hacer alto, sin llegar a un resultado final. Más que al ensayo, su escritura corresponde al aforismo. Pero ya Pascal, Novalis, Nietzsche —por dejar a Heráclito descansar en paz— sabían hablar ese lenguaje y habían dicho cosas graves y grandes en su búsqueda de la totalidad fragmentada.

La tristeza de Adorno, en esta vida del mundo desquiciada, su sensibilidad hasta la *extrañeza* —sensibilidad especialmente aguda en todos aquellos que no se identifican con una clase, una raza, una nación, una confesión, una organización, una ideología— le impulsan hacia la espera de una felicidad futura. Mañana comenzará a realizar la utopía. Entonces, ¿no podemos prescindir de los mañanas que cantan? Todo lo que es, es en el tiempo, aparece en el horizonte del mundo y desaparece en el devenir. ¿Son imperecedoras la nostalgia de un paraíso perdido y la utopía escatológica?

Sin embargo, la misión de un pensamiento abierto al porvenir y que vaya hacia adelante sería hablar del devenir, sin risas y sin llantos, atento al mundo global del ser, pues lo global no se reduce a lo que ocurre empíricamente, en la sucesión de los instantes, en nuestro globo. Y ese pensamiento solamente podría ser «mundial» o planetario si se atreviese a poner en cuestión «la» verdad del mundo, escrutando el ritmo de su marcha errante fundamental, que abarca todos los errores. Un pensamiento de ese tipo, incluso en la época de los cohetes interplanetarios y en este mundo de ruido y de furor, avanzaría «a paso de paloma».

ENTRE EL MARXISMO, EL FREUDISMO, EL ESTRUCTURALISMO Y EL NIHILISMO (*)

Lucien Sebag

Para Francine Combelles, estudiante de Filosofía, que se suicidó en agosto de 1965.

Lucien Sebag se ha suicidado. No había cumplido todavía los treinta y dos años. Se ha suicidado, en este mes de enero de 1965, disparándose una bala contra el corazón y otra en la cabeza. Cuando afectividad y racionalidad son dos y se oponen, cuando ya no se las puede aunar, se siente la tentación de suprimirlas las dos. Lucien Sebag, judío tunecino, estudió filosofía en la Sorbona; en su juventud fue un comunista vehemente, pero después rompió con la ideología y la táctica del partido, se encontró en el vacío —quizás había entrado a las órdenes del partido para llenar un vacío anterior—, reanudó su camino en dirección de un pensamiento filosófico que se concretiza y generaliza e intenta unir *Marxismo y estructuralismo* (Paris, Payot, 1964) en su primer libro, dedicado a Judith. En él critica el marxismo teórico y la práctica marxista. Refiriéndose a una estructura común a la totalidad de la sociedad, de la que derecho, política, religión, filosofía serían actualizaciones en otro registro, «excluye [...] una teoría que afirme la primacía de lo económico para el conjunto de la sociedad humana». Y escribe también: «el marxismo ha resultado invalidado paradójicamente por las organizaciones que lo invocan». Marchó a hacer investigaciones de campo entre los Guayaki, en Paraguay, entre los Moro (Ayoreo) en Bolivia, y acabó su segunda obra dedicada a un análisis estructural de los mitos de

(*) Aparecido en *Aletheia,* núm 4, 1966.

los indios Pueblos, que ha de aparecer como obra póstuma. La etnología es lo que permite realizar hoy cierta nostalgia de los orígenes y de los mundos orgánicos y arcaicos, y al mismo tiempo se convierte en una escuela moderna del escepticismo. Estaba trabajando en el Centro nacional de investigaciones científicas francés y se preparaba para trasladarse de nuevo a América del Sur, cuando se le encargó una serie de conferencias en el «Collège de France». Seis días antes de iniciarlas, se suicidó en la habitación de un hotel de la «rue de Seine», donde vivía desde hacía mucho tiempo. En ella se alojaba, sin habitar en ninguna parte.

Su vida se compuso de rupturas, de intentos que apuntaban no a conciliaciones, sino a la edificación de puentes entre lo que difícilmente puede unirse, de vueltas a empezar. Su muerte ha sido la última ruptura. Su obra inacabada constituye ese esfuerzo hacia una aprehensión lúcida de lo que se retira.

Era judío de nacimiento, pero no fue ni practicante ni creyente. Era norteafricano, pero prefirió ser europeo. Fue comunista militante, pero dejó de serlo. Como aprendiz de filósofo, quiso ser teórico de la práctica y técnico de los análisis y de las síntesis. Era parisino, pero soñaba con abandonar la ciudad por otros espacios —inexplorados—. No pudo echar raíces ni en una fe religiosa, ni en una teoría o una acción política, ni en el hacer, ni en el saber, ni en una patria o en un hogar, ni en el juego del mundo. Inquieto y dirigido hacia una posibilidad diferente, quemando su vida con aquel fervor ávido e inquieto, apenas traspasado el primer umbral del éxito, se sintió hecho y deshecho y abandonó la partida. Judaísmo, marxismo —teórico y práctico—, freudismo —doctrinal y experimentado—, existencialismo, estructuralismo, se le impusieron y se desmoronaron ante sus ojos: no podía integrarlos, renegarlos, sintetizarlos, habitarlos. El propio terreno sobre el que crecen está agrietado. Cuanto más éxito conseguía en su trabajo, más se abría para él el abismo que lo llamaba.

¿Hace falta más valor para vivir o para morir? La pregunta así formulada deja escapar tanto la vida como la muerte. Cuando la falta de significado se apodera de todo, el hombre que la afronta y que rechaza el compromiso de la vida puede arrojarse a la posibilidad extrema de la existencia: dejar de existir como viviente. Cuando naturaleza y cultura, teoría y

práctica, corazón y razón, obra y vida, pensamiento y acción se abren sobre una abertura de par en par y siguen enlazados y abiertos entre sí, abandonar, bajo su doble y única presión, el terreno de la elaboración científica y de las experiencias vividas se vuelve ineluctable.

Al lanzarse a la acción, Sebag la veía estancarse. Al hacer filosofía, notaba su irrisión. Al explorar lo inexplorado, seguía insatisfecho. Si nada ocurre, el hombre está presa de ese nada que ocurre. Y, a veces, no puede seguir jugando el juego. Entonces, aquel muchacho trémulo agitado, nervioso e hipersensible —su habla muy rápida y entrecortada manifestaba un profundo desarraigo—, con amigos y sin amigos, que entró como «condottiero» en una cultura y unas instituciones cuyo vacío se imponía —¿plenamente?— a él, que trabajaba con todas sus fuerzas, con frenesí, para elaborar esquemas que apuntaban a la aprehensión de lo que no tiene sentido y su incorporación a estructuras también desprovistas de significado, abandonó bruscamente lo que se llama la vida. Hay quien se rompe contra el acuerdo discordante que atraviesa monotonía y polifonías. ¿Se suicida uno por un pretexto? Sin embargo, ¿cómo descifrar el texto? A veces se impone la necesidad de matarse porque no se puede matar al otro. El horror —ambivalente— del mundo dirigido contra sí, y su otra cara, el horror —ambivalente— de sí dirigido contra el mundo, son mortales. Lucien Sebag, que persiguió con pasión el amor imposible y se vio herido en la carne y en el corazón, se inclinó ante un rechazo —¿ocasional?—, se rebeló contra el rechazo —eso es solamente un signo— y, al no poder ni vivir con, ni sin el ser que deseaba, se convirtió en su asesino. Hablando del amor convertido en líbido, el doctor Jacques Lacan, sicoanalista del lenguaje y de la ausencia, del desdoblamiento y del deseo del deseo, reconoce que «su color sexual, tan formalmente mantenido por Freud como inscrito en lo más íntimo de su naturaleza, es color-de-vacío: suspendido de la luz de una abertura de par en par». No obstante, Lacan retrocede ante lo que vislumbra. Por eso puede escribir: «En la anamnesis sicoanalítica la cuestión no es la realidad, sino la verdad.» Los fantasmas de la verdad y de la realidad acechan al sicoanalista que no se atreve a aprehenderlos como las figuras triunfales de la marcha errante. Y el «mundo» acecha al etnólogo casi siempre positivista. Con

muy poca ingenuidad místico-científica, el profesor Claude Lévi-Strauss, dice: «El mundo comenzó sin el hombre y se acabará sin él. Las instituciones, los hábitos y las costumbres, que habré pasado mi vida inventoriando y comprendiendo, son una eflorescencia pasajera de una creación con respecto a la cual no poseen ningún sentido, a no ser quizás el de permitir a la humanidad desempeñar su papel.» Así hablaban los maestros de pensamiento de Lucien Sebag, exploradores desengañados del orden simbólico y de su desorden correspondiente y del universo de reglas abocadas a la nada.

Un suicidio no se deja explicar y sus interpretaciones siguen siendo múltiples y abiertas. Es cierto que se le pueden descubrir razones, profundas y ocasionales, fisiológicas, sicológicas, sociológicas e incluso metafísicas. Pero eso sigue siendo insuficiente y apenas impide al círculo hermenéutico girar en redondo. Algo que procede del fondo del ser, del secreto de su infancia, de su constelación familiar, de la aventura de su adolescencia, lo empuja a veces hacia la nada. (El hermano de Sebag ya se había suicidado.) Todo ser tiene una necesidad absoluta de ternura, de amor y de reconocimiento y debe hacer el aprendizaje de las glaciaciones y de las distanciaciones, si quiere —y puede— vivir y sobrevivir. Cuando se rompen las amarras, todo naufraga y, a pesar de moverse dentro de una trayectoria fija, va a la deriva. Hoy el problema es el del nihilismo. Es el nihilismo que mata y matará a aquellos cuyo problema consiste en soportar o en no soportar la vida, incapaces a la vez de afirmarla y de negarla —jugándola—. Hasta que el nihilismo no resulte vencido por sí mismo, será el vencedor. En tanto que el hombre siga animado por el resentimiento y el espíritu de venganza, su Yo, sus sufrimientos, sus nostalgias infantiles y sus locas esperanzas utópicas, en tanto que pretenda dominar el tiempo, su vida y su muerte resultarán aniquiladas, aun en el caso de que se dé la muerte con valor. Después, también. Seguimos cogidos en las tenazas de lo que nos impugna y de lo que impugnamos. Y toda transgresión es dolorosa. ¿Vale más vivir o morir? Pregunta inútil que se hace el hombre y que hace el mundo. La antigua leyenda ya la había respondido: «El bien supremo está fuera de alcance completamente: consiste en no haber nacido, en no

ser, en no ser nada». Lo cual no impide que la vida afluya. Al contrario.

Lucien Sebag experimentaba a su manera el nihilismo. Queriendo vivir y avanzar a toda costa, avanzaba a costa de su muerte. Como hijo de cierto mundo que muere, de un mundo todavía novelesco y romántico, y entre los pioneros de un mundo que quisiera ser seguro y que se hace cargo de todo en su combinatoria: aun cuando no tenga nada que decir ni que hacer, todo está englobado en estructuras conquistadoras y arreglos del no-sentido. En vano todo lo que crece en el desierto planetario creciente, superpoblado por andamiajes de todas clases, se ve cogido en el enrejado de la contabilización general, de las teorías del simbolismo, de las prácticas del cálculo de las probabilidades e incluso del cálculo integral, de las funciones instrumentales, de la planificación mundial y de las operatividades técnicas, no por ello toda esa empresa de la sociedad industrial avanzada y de sus anexos —conjuntamente apoyada en una nostalgia arcaizante y una utopía constitutiva o reguladora— deja de ser menos desértica. Lucien Sebag, el desviante, en busca de las estructuras, experimentó la dureza del mundo. En una época en que la cibernética moviliza todos los mensajes, que se convierten en signos e informaciones, ¿cuál es el mensaje de su suicidio?

Hablar de lo crucial y experimentarlo no se nos da tan fácilmente. Hablamos con nosotros y con los demás en el trabajo y en nuestros amores, con las formas y los contenidos de una civilización, en general, por no decir lo que nos y os interesa por encima de todo. Trabajo e investigaciones, decires y escritos, relaciones amistosas, sexo y amores, obras, acciones, pasiones, omisiones, sueños y pesadillas, revelan más que nada la fantasmagoría de lo que se oculta. No obstante, de esa forma es como lo que es se manifiesta, se consolida, se rompe. Hablar de un compañero que se ha disparado una bala en la cabeza y otra en el corazón, es como deshacerse de él, para conjurar la amenaza. Evocar su presencia infantil y hastiada es casi imposible, aunque sólo sea porque dicha presencia se componía también de ausencia. Nadie puede erigir en mito a uno de esos seres desaparecidos para el cual todos los mitos y sus disposiciones generalizadoras se hundían en la nada. ¿Todos? Seguramente no. Las inversiones mitológicas son te-

naces. ¿No hablar de él y dejarle descansar en paz? Contra esa clase de paz era contra la que él se rebelaba. De todas formas, no temáis las palabras referentes a un muerto-vivo: de todas formas, la vaciedad cotidiana y la indiferencia general se llevarán todo: a nosotros, a vosotros y a él. El miedo protege todo lo que trepa y vive.

¿Cómo decir la vida y la muerte —una vida y una muerte y esta vida y esta muerte— sin transformar en suceso, simplemente sicológico, social o cultural a ese ser que se suprime? ¿Callarse? ¿Matarlo por segunda vez? Faltan las palabras. Demasiado abstractas y demasiado concretas. La muerte que nos mortaliza deja huellas que debemos seguir hasta que se borren.

Lucien Sebag, adolescente y hombre más que maduro, lleno de vida, de encanto, de inteligencia y de desesperación, con esa lucidez —insuficiente— que mata, se ha suicidado como tantos otros lo han hecho y lo harán. Dentro de la brecha y de la abertura del mundo, arrastrado por la corriente irresistible, grandiosa y ridícula de la vida. Sin embargo, él ha sido quien se ha matado. Entregándose. Como una palabra o un gesto de amistad que se detiene siempre a medio camino, no se puede hablar de él, igual que no se podía hablar con él, ni con nadie, salvo en momentos excepcionales. Quizás estamos alcanzando poco a poco cierto grado cero de la comunicación lingüística y de las interpretaciones mitológicas o desencantadas que provoca. Cada vez más nos ponemos a hacer hablar al silencio y a reducir las palabras al silencio. Sin por ello construir teorías sobre la imposible comunicación y sin lamentaciones. Comunicamos dentro de ese claro-obscuro que, a la espera constante de un clarear futuro, se vuelve por momentos todavía más obscuro —como una tumba—. Pronto, a través del recuerdo, todo entrará en el orden, englobándolo, en la morada suprema que guarda todo: el olvido.

PROBLEMAS Y DIFICULTADES INTERNOS DE LA DESCOLONIZACION (*)

¿Al nivel del pensamiento?

El título quiere decir: el problema metafísico (y sobre todo «metafísico») de la descolonización. Pero lo que podemos llamar el problema metafísico no es un problema entre otros: no viene a englobar el problema político, militar, humano, religioso, etc. Es el centro del problema global, pero en el sentido de que constituye algo así como el problema metafísico de la descolonización, es decir, un problema historial. No se sitúa solamente al nivel del *pensamiento;* constituye el corazón latiente de la *realidad* —ya que pensamiento y realidad no se dejan separar artificialmente—, a pesar de presentarse disfrazado.

* * *

Para que pueda haber *descolonización*, tiene que haber habido una *colonización*. ¿Qué es la colonización, la colonización moderna? Es el movimiento de expansión y de conquista que, procedente de Occidente —de esencia grecorromana, judeocristiana, europea y capitalista (¿hemos de añadir: socialista?)— llegó a someter ciertas regiones del globo. Los colonizadores son los sujetos activos que transforman a aquellos a quienes colonizan en objetos pasivos. Dentro de la esencia grecorromana, juedeocristiana, europea y capitalista del Occidente mo-

(*) Comunicación presentada a las Conversaciones interdisciplinarias sobre las sociedades musulmanas, dirigidas por Jacques Berque en el Colegio de Francia, el 6 de febrero de 1961, y publicada en *De l'imperialisme à la décolonisation*, por Jacques Berque, Jean-Paul Charnay y otros, colección "Grands Documents", Editions de Minuit, 1965.

derno entraba el hecho de ser agente de la mundialización de la historia, de implantar por todas partes su pensamiento y su técnica, su modo de ser y su nihilismo. Dentro de su esencia entraba colonizar a aquellos que —vencidos por la violencia, pero no sólo por la violencia material— se dejaban colonizar.

La historia tiende a volverse mundial, efectivamente. En el seno de dicha historia, los pueblos y los países colonizados aspiran a convertirse en sujetos históricos, a superar su sometimiento, su alienación, su reificación.

A la fase actual de la historia que se mundializa, se socializa y se vuelve planetaria, corresponde al movimiento de descolonización, a la particular del movimiento general de liberación, de emancipación, de «desalienación».

Sin embargo, ¿qué es la descolonización? El término es negador y negativo. Descolonizar significa: sacudir, suprimir, abolir, aniquilar, superar el yugo de la colonización. ¿Cuál es el término positivo de dicho movimiento? Se trata de descolonizarse y de descolonizar —¿con vistas a qué?

Heráclito, «nuestro padre común», de acuerdo con la invocación que le dirige Jacques Berque al final de su obra sobre *Les arabes* (Le Seuil, 1960), dijo: «*El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo*» (fragmento 60). La incubación de esa palabra ha durado 2.500 años. Y Marx, a su vez, nos dice: «*La superación de la alienación (de sí) sigue el mismo camino que la alienación (de sí) (Economía política y filosofía*, Ed. Costes, 1937, pp. 18-19). En cuanto a nosotros, hemos de comprender el secreto del *mismo*.

Si el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo y si la superación de la alienación sigue el mismo camino de la alienación, entonces, ¿seguirá la descolonización el mismo camino que la colonización?, ¿serán uno y el mismo el camino de la colonización y el de la descolonización? La descolonización, al abolir la colonización, ¿la rematará?

El Occidente europeo, moderno y colonizador, engendró —y fue engendrado por— la producción capitalista, la democracia burguesa, la ciencia positiva, la metafísica de la voluntad de poder de la subjetividad —del *ego cogito* que en cuanto *res cogitans* quiere someter la objetividad de la *res extensa* (1)—

(1) Cf. también una comunicación sobre *L'objet* (Cahier des entre-

y principalmente: la técnica conquistadora. Conjuntamente, ese mismo Occidente europeo engendró el humanismo liberal, el pensamiento socialista y la voluntad de emancipación de todos los explotados y de todos los oprimidos: trabajadores, mujeres, niños, pueblos de color y colonizados. Por eso, él mismo fabricó las armas de la descolonización.

El Occidente europeo mundializaba mediante la violencia a aquellos a quienes colonizaba. Pero no dejó tampoco de proporcionarles el esquema de la descolonización, de ponerles en el camino de la nueva y primera mundialización.

Quienes quieren sacudir el yugo de la colonización, ¿qué quieren? ¿Quieren regresar a lo que precedió a su colonización? ¿Quieren recuperar sus formas de fe, de pensamiento y de vida que Occidente aniquiló? Eso apenas parece posible en el estado actual de la mundialidad de los problemas. Lo que no significa que no se pueda volver a descubrir una relación aún original con ciertas formas pre y para-occidentales y que no pueda resultar productiva.

Los que quieren descolonizar, ¿quieren volverse como los occidentales? Y ¿como qué occidentales? ¿Como los burgueses y los pequeño-burgueses europeos o americanos? ¿Como los soviéticos o como los chinos, que también se occidentalizan? ¿Quieren tomar prestados el pensamiento, la ciencia y la técnica de Occidente para lanzarse con la cabeza gacha al positivismo, al activismo y al practicismo? Pues, hasta nueva orden, la técnica es y sigue siendo occidental-europea: desde las aspirinas hasta los cohetes. Al mundializarse la historia bajo el signo de Occidente, la occidentalización del mundo parece ser el destino de todos. Sin embargo, ¿debe *sufrirse* ese destino?

El *mismo* guarda celosamente sus secretos. Pues, si bien el camino de la colonización y el de la descolonización son uno y el mismo y si bien la descolonización sigue el mismo camino que la colonización, existen varios modos de ser de ese mismo.

Por el momento, la constelación parece bastante turbia y no revela la fuerza actuante de la negatividad. En el cuadrado de dicha constelación se encuentran: la estupidez de los colonialistas y de los neocolonialistas occidentales a la cual corres-

---

tiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes, 1959). En *Le jeu du monde*.

ponde la estupidez de aquellos de los colonizados que aceptan la colonización; se encuentran igualmente cierta estupidez de los anticolonialistas occidentales (que se contentan con la propaganda y no abren los auténticos problemas, no plantean las cuestiones molestas, considerando que lo que hacen está ya bastante bien para los pobres colonizados) con cierta estupidez de los anticolonialistas de entre los colonizados rebeldes (cuya dirección no da prueba de un pensamiento, de una acción y de un punto de mira suficientemente radicales y muchas veces —e inútilmente— complica el juego).

El cuadrado de dicha constelación une, por tanto, a *colonialistas* y *anticolonialistas occidentales*, a *colonizados resignados* y *colonizados rebeldes* y los encierra dentro de su figura. Es cierto que la estupidez no es simplemente estupidez. Denota una ausencia de pensamiento y una relación sórdida con la realidad. Es un signo.

Para romper el encadenamiento del colonialismo reconocido y el colonialismo de signos invertidos, del anticolonialismo vacío de pensamiento y de la rebelión anticolonialista todavía demasiado bastarda, hay que dejar de tratar a los colonizados como salvajes, imbéciles o seres maravillosos. Hay que atreverse a plantear su problema crucial, entablar con ellos un diálogo que no retroceda ante las dificultades. Es necesario que la crítica se pueda ejercer en los dos sentidos.

¿Por qué la situación que encadena tanto a los colonizadores como a los colonizados no deja de ser consternante? Porque, en su lucha, quienes quieren descolonizarse con demasiada frecuencia piden prestados a Occidente sus subproductos o piensan, con consternante ingenuidad, poder eludir su técnica global. Así entran menos en la historia global que en la vulgaridad mundial y en la mediocridad universal. Su camino sigue la pendiente del menor esfuerzo y nosotros mismos les enviamos lo que es «bueno para Oriente». Todo eso se sitúa en el plano del *import-export*.

Al nivel del pensamiento, el fenómeno es patente. Entre dos formas de pensamiento, la más trivial y la más fácil es la que vence. Sin lugar a dudas, hay excepciones y esfuerzos. Lejos de ignorarlos, lo que habría que hacer precisamente es poner en cuestión lo que no les deja desarrollarse.

No puede producirse ninguna emancipación, si le falta el

pensamiento. Y el pensamiento no se sitúa a ras de tierra. Tampoco está colgado de las nubes del cielo. ¿Cuál es, entonces, el pensamiento que anima la empresa de descolonización? Por *pensamiento* no entendemos solamente, ni principalmente, el pensamiento político, sino el pensamiento *global, multidimensional y cuestionante* que, incluso al intentar superar la metafísica, no vuelve simplemente la espalda al problema metafísico de la humanidad y del mundo.

Un pensamiento de ese tipo no se manifiesta actualmente entre los colonizados que aspiran a la descolonización. Y es falso decir que no vendrá hasta después de la descolonización, pues todo *después* va preparado por un *antes* y un *durante*. En el dominio del pensamiento marxista, lo que recogen no es el marxismo más cuestionante y más problemático, sino el marxismo vulgar y escolar. No meditan a Heidegger, sino que consumen a Sartre. La problemática dominante no es la que podría y debería ser: no son Hegel, el Marx pensador, Nietzsche y Heidegger quienes les hacen pensar, sino el idealismo exangüe y vacío, el materialismo limitado, el positivismo chato, el humanismo estrecho y el existencialismo literario y sicosociológico que dominan el escenario visible.

Los colonizados y los ex-colonizados no recogen la problemática y las cuestiones del pensamiento occidental, sino sus resultados más tangibles y más aplicables, los más sumarios y los más usados. Así se cierran a su propio problema, acallan la voz de la pregunta que los interpela. Esquivan sus dificultades internas.

Indiscutiblemente, el pensamiento occidental tiene por fuerza que resultar asimilado, seguido, vulgarizado; por fuerza tiene que extenderse. No obstante, la asimilación de dicho pensamiento puede hacerse a varios niveles. Actualmente, esa recogida se está haciendo a un nivel bajo. Sin embargo, es necesario remontarse a los orígenes del pensamiento occidental, seguirlo de cima en cima, no escamotear sus abismos y sus simas y reconocer también el lugar común a que llega. Puesto que dicho pensamiento se mundializa, todas las partes del mundo deben dejarse fecundar por dicho pensamiento, entrar en diálogo con él y contribuir, en caso de que sea posible, a preparar el *pensamiento planetario* de mañana.

Los problemas y las dificultades internas de la descolonización que el pensamiento debe plantear en su totalidad y su unidad, el problema «metafísico» de la descolonización deben manifestarse a la luz del día. La supresión y la superación de todas las formas de colonización son necesarias y deseables. No por ello la cuestión está resuelta. Muy al contrario. Todo lo que bloquea la cuestión debe abolirse y superarse para que ésta pueda manifestarse con todo su rigor. Se quiera o no, no se trata de sacudir el yugo de la colonización para que los ex-colonizados se sumerjan en una pequeña felicidad satisfecha que vaya a la par con pequeñas dificultades y pequeñas penas. Una vez sacudido el yugo del colonizador, los ex-colonizados descolonizados tendrán que afrontar su propio problema, tendrán que situar su ser en devenir bajo el yugo del ser en devenir de la totalidad fragmentaria del mundo abierto y no solamente empírico —que constituye, por su parte, el problema mayor y la apuesta aparentemente suprema.

LA GUERRA CIVIL EN GRECIA (*)

DICIEMBRE DE 1944

«Los hombres que caían estaban realmente muertos; los gritos de los heridos eran gritos de verdad; y, además, todo el asunto era ¡tan intensamente histórico!»

MARX,
La guerra civil en Francia
(1817)

«Hay que enseñar al pueblo a tener miedo de sí mismo, con el fin de darle valor.»

MARX,
Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.

Voy a dar la reseña histórica de los acontecimientos de diciembre de 1944, cuyo teatro fue Atenas. Grecia se liberó de su triple ocupación (alemana, italiana y búlgara) en octubre de 1944. Dicha liberación se debió al avance del Ejército Rojo en los Balkanes (ejército del general Tolboukhin), al desembarco inglés y a la guerrilla de los maquis. Un gobierno de unión nacional que representaba a todos los partidos políticos y estaba reconocido por los Aliados fue a instalarse en Atenas; dicho gobierno se había constituído después de las largas y penosas conversaciones del acuerdo del Líbano (mayo de 1944), pues la iz-

(*) Este estudio, concebido en 1946, se propone ofrecer un *análisis marxista* de un *hecho marxista* —juntando así *el arma de la crítica* a *la crítica de las armas*; su lógica pretende concordar con la lógica del acontecimiento, siguiéndolo de cerca lo más posible, para que surja la

quierda (1) se plegó casi voluntariamente a una serie de condiciones impuestas por la derecha. El gobierno de «Unión nacional» —en cuyo seno predominaban los partidos tradicionales— quiso desarmar a los maquis (2); por su parte, la izquierda reclamó el desarme simultáneo de ciertas tropas de la extrema derecha —que se habían constituido en cuerpos de ejército en Egipto, bajo la dirección de los ingleses— para que se construyese sobre sus bases nuevas el ejército nacional (que debía ser popular). Así, la cuestión militar, a saber, el conflicto que oponía a los ingleses y a los partidos tradicionales a la izquierda sobre la cuestión del desarme de los maquis y de las tropas de derecha, se convirtió en la ocasión para la ruptura de la colaboración de los partidos y la causa ocasional de los sangrientos acontecimientos de diciembre. El 2 de diciembre los ministros comunistas y socialistas dimitieron de aquel dichoso gobierno de «Unión nacional». El 3 de diciembre se produjo una manifestación mons-

---

relación dialéctica entre la *pasión por la verdad* y *la verdad de la pasión*. El pensamiento y el lenguaje de este ensayo son voluntariamente doctrinarios (muy esquemáticos), porque se trata precisamente de intentar insertarse en el lugar y el tiempo en que se encuentran la doctrina (esquemática) y la realidad (fluída). Un primer esbozo de este ensayo, precedido de un corta noticia introductoria y de un estudio sobre "las perspectivas de Churchill sobre la crisis griega" y seguido de un breve comentario (todos esos textos debidos a la pluma de E. Borne), apareció en el núm. 12, diciembre de 1954, de *La vie intellectuelle*, con ocasión del 9.º aniversario de los acontecimientos de diciembre. La versión desarrollada, aquí reproducida apareció en *Etudes* (Bruxelles, núm. 1, 1962).

(1) Por *izquierda* entiendo, a lo largo de este texto, principalmente el Partido Comunista que arrastraba también a algunos socialistas y a otros elementos liberales; era la única izquierda efectiva —históricamente activa— de aquellos años. Las pequeñas formaciones situadas a la izquierda del Partido Comunista apenas consiguieron fijarse una línea de acción política.

(2) En Francia, Maurice Thorez concedió sin dificultad al general De Gaulle la disolución de los milicias patrióticas, y el P. C. F. hizo todo lo que pudo para restaurar la economía y el ejército del Estado capitalista y burgués. La U.R.S.S. no parecía desear la Europa occidental; el P. C. F. podía entonces erigirse en defensor de la propiedad y pedir la intensificación de la producción. La dirección del P. C. F., valiéndose de su sensatez francesa y pequeñoburguesa, acusó a la dirección del P. C. G. de haberse lanzado a una aventura trotskista al negarse a la desmovilización del ejército popular, al negarse, por consiguente, a la aceptación total de la regla del juego de los aliados occidentales y de la burguesía nacional.

truo —poderosa protesta contra el desarme de los partisanos—; los gubernamentales la atacaron a mano armada, con la tolerancia alentadora de los ingleses, y los manifestantes dibujaron cruces gamadas con la sangre de las víctimas de aquella demostración de fuerza sobre los tanques ingleses que se paseaban amenazadores por las calles de la capital.

El día siguiente (4 de diciembre), la izquierda y la Resistencia organizaron y desencadenaron la huelga general y una inmensa procesión popular enterró a los muertos de la víspera: la policía volvió a atacar con las armas aquella manifestación pacífica y agresiva a medias, y el general británico Scobie proclamó la ley marcial, interviniendo así abiertamente en el juego. Entonces las fuerzas populares respondieron también con las armas, comenzaron por ocupar los puestos de policía e intentaron apoderarse de la capital entera; las jornadas del 5 y del 6 de diciembre vieron la guerra civil generalizada en Atenas. Los ingleses con sus tanques, su flota, sus aviones y sus tropas mercenarias defendían, junto a la derecha griega y a sus pequeñas tropas, los intereses comunes y amenazados. La lucha armada duró treinta y tres días en Atenas. Las fuerzas de la izquierda llegaron a controlar toda Grecia y casi toda la capital (salvo algunos barrios de Atenas donde se refugió el Estado). El proyecto de volar con dinamita el hotel Gran Bretaña, centro del estado mayor angloinglés y «lugar» del Estado, proyecto minuciosamente organizado y listo para transformarse en *explosión*, se anuló en el último segundo, pues Churchill acababa de llegar a Atenas en Navidad. Así se perdió irremediablemente la única ocasión de apoderarse totalmente de la capital, pues, después de la explosión que debía volar el estado mayor anglogriego, se habría producido una ofensiva general. Además, las negociaciones con vistas a un armisticio (negociaciones en las que participaba Churchill en persona) fracasaron a causa de la intransigencia de la izquierda. Sin embargo, aquella misma izquierda estaba condenada a ceder cada vez más terreno ante la presión militar del adversario, y en la noche y hacia el alba del 6 de enero de 1945 se lanzó la consigna de retirada; todo el ejército popular (E. L. A. S.) y sus reservas, seguidos por miles de civiles, comenzaron a batirse en retirada, retirada que iba a ser larga y penosa. Las fuerzas armadas anglogriegas acabaron con el adversario común. Los representantes militares y políticos de la iz-

quierda, refugiados en el interior de Grecia después de la retirada, —reanudaron las conversaciones con vistas a un armisticio— armisticio que se firmó el 15 de enero; pero las conversaciones siguieron y hasta el 13 de febrero no se firmó el acuerdo de Varciza; Mac Millan y Leeper fueron sus grandes. Por tanto, la izquierda cedió también políticamente, sin llegar siquiera a enmascarar su derrota bajo la forma de un compromiso bilateral: efectivamente, fue la derecha victoriosa quien impuso sus condiciones. No obstante, el acuerdo de Varciza no pacificó al país en absoluto: la derecha pasó a la fase de la represión contrarrevolucionaria del movimiento de la izquierda y ésta preparó la nueva fase de la rebelión que también estaba condenada al fracaso (3).

Esta es la breve historia de los dramáticos acontecimientos de diciembre, cuyo carácter social y político hay que poner de manifiesto. Por el lado de la derecha, asistimos a un contraataque armado, que se dirigió contra cierto proceso de revolución social que se manifestaba ya en el marco de la Resistencia (que en apariencia solamente aspiraba a la liberación nacional) y sobrepasaba ampliamente los objetivos de esta última. Para los ingleses, que formaron un bloque con la derecha, Grecia era una preciosa zona de explotación económica y un punto estratégico de gran importancia para el dominio del Mediterráneo. Así, pues, hicieron todo lo posible para no perderla, tanto más cuanto que se estaba perfilando la evolución futura de la alianza anglo-ruso-americana.

Naturalmente en ambos lados se producían desplazamientos sociales y hacia ambos lados de las potencias combatientes; sin embargo, había una demarcación social bastante clara. Por un lado, la clase obrera, el proletariado en sentido amplio (pues Grecia no posee un proletariado industrial desarrollado) y ciertas capas del campesinado pobre que quería conservar lo que

(3) Di un *Esquisse de la situation en Grèce*, muy breve, tal como se presentaba en 1946, en un pequeño artículo publicado (por error) en las *Nouvelles paroles françaises*, el 6 de abril de 1946. El error de su publicación consistía en el hecho de que la dirección de dicho periódico de derechas dejó aparecer mi papel sin leerlo previamente. En cuanto al conjunto del problema neohelénico, cf. mis ensayos *Le destin de la Grèce moderne* (Esprit, núm. 7, 1954) y *Das Land der Griechen; von Heraklit bis zur Gegenwart* (*Deutsche Zeitung und Wirtschaftszeitung*, 12 de marzo de 1955).

había conquistado durante la Resistencia, gracias, por ejemplo, a la expropiación de algunas fincas importantes. Con ellos, fracciones muy numerosas de la pequeña burguesía radicalizada, embriagada, por lo demás, con la sublevación para la liberación nacional. Numerosos intelectuales de izquierda (es decir, militantes comunistas) constituían los cuadros de las diferentes organizaciones políticas y militares: la *intelligentsia* militante se había militarizado deprisa. El papel de los estudiantes durante la lucha armada fue bastante importante: su batallón, llamado *Lord Byron*, se convirtió en una tropa de choque eficaz. Al otro lado de la barricada, la burguesía grande y media lanzaban al combate sus tropas, que llegaron incluso a alistar al *Lumpenproletariat* hambriento.

Cierto, los acontecimientos de diciembre eran revolucionarios, pero ¿constituía la sublevación de diciembre una revolución? Revolución, es decir, forma que adopta la lucha de clases, cuando tiende a derribar de arriba abajo el régimen social existente y la máquina estatal correspondiente. Su momento más agudo está marcado por la insurrección armada que apunta a la toma del poder. La lucha para la liberación nacional sostenida por la Resistencia (claramente organizada y dirigida por el Partido comunista) adoptaba cierto carácter revolucionario por el hecho de que no atacaba solamente a los nazis y a los fascistas extranjeros, sino igualmente la base económica de la plutocracia indígena, así como el aparato del Estado. Eso es cierto, a pesar y a través de todas las ilusiones patrióticas y democráticas, revolucionarias y estalinistas que dominaron aquel combate. En el campo liberado de los ocupantes (pues, incluso bajo el yugo de la triple ocupación, llegaron a crearse islotes de «Grecia libre» en el interior del país), se sustituyó el viejo aparato estatal griego por un «comité panpopular de liberación nacional» (P. E. E. A.), aparato muy impregnado de burocratismo, pero que, a pesar de todo, destruyó el antiguo y lo sustituyó por una forma de gobierno más «progresista». La lógica de la lucha nacional que la Resistencia desencadenaba contra los ocupantes alemanes, italianos y búlgaros conducía implacablemente hacia la lucha social que arremetería después contra el capitalismo griego y su protector inglés. La dialéctica de aquella marcha se prosiguió firmemente hasta el mes de diciembre y todos los compromisos (de una parte y de otra) no podían hacerla cambiar

totalmente de carácter. Así, pues, el movimiento violento de diciembre continuaba el movimiento anterior y no señalaba el desencadenamiento autónomo (o relativamente autónomo) de una revolución. La izquierda no desencadenó la *revolución*; se vio obligada por el adversario a tomar el camino de la *lucha armada* y ello en el momento mismo en que el Estado griego se encontraba reconstruído y, además, sostenido por los británicos. La derecha, por su parte, desencadenaba una *contrarrevolución*, no contra una revolución, sino contra un *proceso revolucionario*: quería detener la marcha de los hombres y de las cosas. A aquella contrarrevolución, las masas populares (dirigidas por la izquierda, a saber, el P. C.) respondieron con las armas; el carácter defensivo de ese aspecto de los acontecimientos fue muy marcado. Diciembre solamente era un movimiento muy concreto dentro de la evolución de la lucha de clases, que adoptaba la forma de guerra civil y tenía, por esa razón, como toda guerra civil, un carácter internacional. Los ejemplos históricos de la Comuna de París, de la revolución de Octubre en Rusia y de la guerra civil en España nos ayudan a comprender mejor el papel de los ejércitos y del material proporcionado por el extranjero en una guerra civil. «El mayor esfuerzo de heroísmo —escribe Marx en *La guerra civil en Francia*, de que la antigua sociedad es todavía capaz es una guerra nacional; y ahora está demostrado que es una pura mixtificación gubernamental, concebida para retrasar la lucha de clases, para dejarla de lado tan pronto como dicha lucha de clases estalla en guerra civil. La dominación de clase ya no se puede disfrazar con un uniforme nacional, ¡los gobiernos nacionales se vuelven *uno* contra el proletariado! (Ed. sociales, 1946, p. 71).

Volvamos a colocar los acontecimientos de diciembre en su marco internacional. Era la época de la alianza entre Inglaterra, Estados Unidos y la Unión Soviética, con todas sus ilusiones. En aquel momento el dualismo U. S. A.-U. R. S. S. no se revelaba con mucha claridad. Hay que señalar que en el marco griego de los acontecimientos de diciembre no era que unos luchasen por la U. R. S. S. y los otros por Occidente; el conflicto no era —ante todo— conflicto entre el imperialismo inglés y el avance soviético. Pensemos en los movimientos populares en toda Europa y en los contramovimientos burgueses para reconquistar el terreno perdido durante la Resistencia. No obstante, Grecia,

de acuerdo con planes previamente establecidos (con mucha probabilidad durante los acuerdos de los aliados en Teherán) estaba incluída dentro de la zona de actividad militar británica, es decir, estaba considerada como una zona de influencia inglesa y, por extensión, americana. La U.R.S.S. y el P.C.G. disimulaban hipócritamente aquel hecho, falseando así la perspectiva de los acontecimientos de diciembre y privando, por consiguiente, a los combatientes de la posibilidad de una conciencia clara (4). La Rusia soviética permaneció neutral en

(4) Después, gracias a la publicación de las *Memorias* de Winston Churchill, se han sabido no pocas cosas. Churchill fue a Moscú para visitar a Stalin en octubre de 1944. Allí los dos grandes hombres arreglaron en unos instantes y con un cinismo perfecto los asuntos balcánicos, antes de abordar los asuntos mundiales. Rusia predominaría en un 90 por 100 en Rumania y en un 70 por 100 en Bulgaria; Gran Bretaña (en acuerdo con los Estados Unidos) predominaría en un 90 por 100 en Grecia; en cuanto a Yugoslavia y a Hungría, cada uno tendría su 50 por 100. Churchill había empezado por declarar: "Arreglemos nuestros asuntos de los Balcanes. Vuestros ejércitos se encuentran en Rumania y en Bulgaria. Nosotros tenemos intereses, misiones y agentes en esos países. Evitemos enfrentarnos por cuestiones que no valen la pena". Churchill cogió un papel, escribió los porcentajes antes citados y lo puso ante Stalin. Stalin, por su parte, tomó su lápiz azul, y escribió en él un grueso trazo con señal de aprobación y devolvió el papel. "Todo quedó arreglado en menos tiempo del que hace falta para escribirlo", observa el Premier británico en sus *Memorias*. Después hubo un largo silencio. El papel rayado en azul seguía en el centro de la mesa. Churchill dijo: "¿No le parece a usted un poco cínico que parezca que hemos arreglado estos problemas de los que depende la suerte de millones de seres de forma tan poco caballeresca? Quememos este papel". Stalin respondió: "No, guárdelo". A continuación pasaron al plan de las operaciones en el pacífico y a la cuestión alemana. Cf. las *Mémoires sur la deuxième guerre mondiale de* W. Churchill, I, VI, 1.ª parte, cap. XV, París, Plon, 1953). Así pues, entre todos los acuerdos internacionales e intergriegos que se celebraron antes de la liberación de Grecia —acuerdos de Teherán (1943), conferencia de Quebec entre Roosevelt y Churchill (agosto de 1943), acuerdos del Líbano (mayo de 1944) y de Gaserta (septiembre de 1944), en los que el E.L.A.S. se comprometió a no ocupar Atenas después de la Liberación— y los acuerdos de Yalta (febrero de 1945), se sitúan las negociaciones concluidas entre Churchill y Stalin; el mercado de las zonas de influencia (y de ocupación) anglosajonas y soviéticas quedó así establecido, los asuntos recibieron un arreglo previo. Anglosajones y soviéticos no cesaron de proclamar a voz en grito que actuaban exclusivamente en nombre del derecho de las naciones y de los pueblos a disponer de ellos mismos. En todo este asunto tenemos un hermoso ejemplo de la convergencia

aquel conflicto; las pocas emisiones radiofónicas y los escritos en la prensa soviética no bastaban en absoluto para contrabalancear el efecto de los tanques y de los aviones británicos.

Por tanto, aunque los acontecimientos de diciembre no realizaban plena y concretamente al nivel griego el conflicto latente (en la época) entre Inglaterra y los países capitalistas y la Rusia soviética, por el hecho de oponer violentamente a una derecha (anglófila) y a una izquierda (rusófila), implicaban la dialéctica del desarrollo de la política internacional. Hay que discutir e intentar analizar el movimiento de diciembre aceptando el lenguaje de su propia lógica que se revela en un tiempo y un lugar determinados. Y todo movimiento local debe comprenderse con ayuda del movimiento global. Lenin escribió en su *Prefacio* a la traducción rusa de las *Cartas a Kugelmann* de Marx: «Marx sabía ver también que hay momentos de la historia en los que una lucha desesperada de las *masas*, incluso por una causa perdida de antemano, es *indispensables* para la educación posterior de esas mismas masas y su preparación para una lucha científica [...] Marx, en septiembre de 1870, *seis meses* antes de la Comuna, había advertido expresamente a los obreros franceses: «la insurrección será una *locura*», declaraba en el *llamamiento de la Internacional.* Denunciaba por anticipado las ilusiones nacionalistas [...] Pero cuando las masas se sublevaron, Marx quiso marchar con ellas, instruirse al mismo tiempo que ellas en el transcurso de la lucha, y no dar lecciones burocráticas. Comprendió que todo intento de dar por descontadas, por anticipado, con precisión perfecta, las posibilidades de la lucha sería chalatanismo o pedantismo incurable. Ponía por encima de todo el hecho de que la clase obrera, heroicamente, con abnegación e iniciativa, creó la historia del mundo; Marx consideraba la historia desde el punto de vista de los que la crean sin disponer de la posibilidad de dar por descontadas las posibilidades de éxito por anticipado, y no desde el punto de vista del intelectual pequeño burgués, que viene a sermonear: «habría sido fácil prever... no deberíamos habernos arriesgado...» (*La guerra civil en Francia*, Editions sociales, 1946, p. 32; cf. también Lenin, *Marx, Engels, Marxismo*, Editions en langues étrangères, Moscú, 1947, pp. 169, 171-172).

---

teórica y práctica de las prácticas y de las teorías capitalistas y "socialistas".

No obstante, los caminos que siguen la historia universal y la política planetaria (con relación a los cuales se orientan los senderos de la historia y de la política *locales*) siguen siendo sinuosos, incluso cuando los ilumina la luz marxista. Y el pensamiento marxista siempre ha encontrado dificultades para abarcar la realidad neohelénica. Marx y Engels consideraban a los neohelenos como un pueblo de origen eslavo (rama de los eslavos del sur) y sencillamente los desconsideraban (5); pensaban todavía que la guerra de Independencia que sostenían los neohelenos contra los turcos (1821-1832) solamente beneficiaba a los rusos, que pretendían suceder a los turcos. Así, por una parte, veían al imperio turco como una potencia reaccionaria que impedía el desarrollo de los países balcánicos y, por otra parte, afirmaban que el hundimiento de dicho imperio solamente beneficiaría al expansionismo zarista ruso —que de esa forma se convertiría en el obstáculo mayor para la evolución democrática y revolucionaria de Europa. Y los neohelenos, aun teniendo más intereses comunes con la Europa occidental que con Rusia, encontraron, a pesar de todo, en los rusos a unos «protectores» que les ayudaron a liberarse de los turcos. Lenin no se cansó nunca de explicitar la tesis de que los intereses globales de la revolución deben prevalecer sobre los intereses locales y nacionals; en aquella perspectiva, lo particular se sacrificaba a lo universal. Sin embargo, la problemática de lo universal concreto no siempre es fácil de captar y el movimiento del pensamiento muchas veces no ve el movimiento de la realidad.

Volvamos a la dialéctica —realmente compleja— de los acontecimientos de diciembre de 1944. Durante todo el período de la Resistencia, la izquierda (esencialmente estalinista) no sabía si y cómo transformaría la guerra para la liberación nacional en una guerra de liberación social; el partido y sus organizaciones, el ejército y sus reservas, así como el «gobierno provisional de la Grecia libre» no asumieron la responsabilidad de la evolución

(5) Cf. el artículo *Les nationalités en Turquie* publicado por primera vez en el diario americano *New York Tribune* del 7 de abril de 1853 y que figura con otros artículos de la misma época en *La question d'Orient* tomo III, de las *Œuvres politiques* de Marx, Costes, 1929. ¿Acaso no es necesario remontarse siempre desde la política estalinana a la política leninista y de ésta a la política marxista y marxiana? ¿Acaso no es necesario ver en ese movimiento a la vez la continuidad y las soluciones de continuidad?

futura de la lucha y no se vieron marchar hacia la toma del poder —a pesar del apoyo de las masas populares de que gozaban—. Fueron a buscar a quienes no estaban allí, es decir, la derecha refugiada en Egipto, y pactaron con ella. ¿Lo hicieron para no perturbar la turbia alianza U. R. S. S.-Inglaterra-U. S. A., alianza que, para salvaguardar otros intereses mucho más vitales para Rusia, había sacrificado a Grecia a los intereses británicos y, por extensión, americanos? Pero, en ese caso, si el estalinismo resistente creía —aunque sólo fuese a medias— en la consigna que no cesaba de proclamar a voz en grito, la dichosa «evolución democrática pacífica», ¿no veía que se cogía en su propio juego, puesto que sus adversarios no creían en él? Dicho de otra forma: la *Resistencia* no hizo nada por desarrollarse en auténtica *Revolución* y, aunque hablaba siempre de evolución pacífica, se vio conducida a la más violenta de las *insurrecciones*.

Desde el comienzo de la Resistencia, la izquierda fue víctima de sus propias contradicciones, contradicciones que no eran ni siquiera las que una dialéctica puede sintetizar. Desde los comienzos de la Resistencia la izquierda lanzó un movimiento patriótico y social, que expresaba los deseos y los intereses de las masas ocupadas, con lo que ayudaba *también* a la U. R. S. S. en guerra. En aquella situación los nazis alemanes y los fascistas italianos eran los enemigos absolutos y los rusos soviéticos eran sus amigos absolutos; pero los angloamericanos tenían que ser por fuerza sus amigos-enemigos. Aquel movimiento potente no estaba orientado hacia la revolución social: comenzó por la resistencia, y «degeneró» en insurrección, cuando se encontró en gran medida realmente desbordado (los primeros días de diciembre) por las manifestaciones de las *masas populares* que, por su propia lógica interna sobrepasaban los límites (muy flotantes, por cierto) que les trazaba su *dirección*. Justo la víspera del conflicto armado, un comité superior de teóricos y de propagandistas del partido no conseguían establecer la consigna que había que lanzar; simplemente oscilaba entre el slogan de la «lucha por la evolución democrática pacífica» y el de la «insurrección».

En cambio, la derecha no hizo nada, o casi nada, al comienzo de la Resistencia; cuando después quiso pactar con ella, lo hizo en el buen momento. La burguesía, aun teniendo un mie-

do atroz a la muerte, no quería en modo alguno morir antes de lanzarse a una de esas «últimas» batallas cuyo secreto posee. Y llegó a imponer su juego a la izquierda, cuando ésta aceptó las condiciones impuestas por la formación del «gobierno de Unión Nacional». De aquella forma la derecha enlazaba su pasado con su porvenir, en tanto que la izquierda perdía todas sus conquistas del presente y una gran parte de sus esperanzas de porvenir. La derecha solamente quería reconstruir su aparato estatal y, después de haber castrado a la izquierda antes de que se insurgiese, la empujó después a la insurrección en el buen —es decir, en el mal— momento y en tan malas condiciones, que podía machacarla.

Los rusos sabían ya, mucho antes de diciembre, que Grecia era esfera inglesa; lo sabían, pues ellos mismos habían consentido aquel reparto del mundo en esferas, durante la segunda guerra mundial, con el fin de asegurarse sus propias esferas de influencia. No hicieron absolutamente nada para prevenir los acontecimientos de diciembre, pero no hicieron absolutamente nada tampoco para desencadenarlos; los acontecimientos de diciembre no se produjeron por orden rusa. ¿Pensaban los soviets —al tiempo que se abstenían de intervenir activamente en un sentido u en otro— que, a pesar de que la suerte estaba echada, un conflicto armado en Grecia contribuía a mantener la efervescencia en los Balcanes, con lo que atentaba así contra la dominación británica en el Mediterráneo y servía incluso «para la educación posterior de las masas»? No obstante, aquel conflicto armado tenía que dar por fuerza la victoria a la derecha, con el riesgo además de alejar —incluso pasajeramente— a las masas de su dirección comunista; sin hablar también de las vidas humanas sacrificadas —pues «los hombres que caían estaban realmente muertos»— en una empresa destinada a fracasar. Todo eso sigue oscuro y, sigamos o no el esquema marxista oficial y ortodoxo, resulta verdaderamente muy difícil decir si los acontecimientos de diciembre constituían un error o una falta (6).

Los ingleses parecían saber lo que hacían. Coquetearon un poco con la izquierda, dado que ésta —como ellos— luchaba

---

(6) La perspectiva trotskista o trotskistizante sobre dichos acontecimientos fue demasiado abstracta, ultraizquierdista e ideológica y no llegó a convertirse en acción. Ni siquiera en el plano teórico ha con-

contra el Eje. No se hicieron ilusiones sobre la auténtica naturaleza de la Resistencia y supieron obligar a la izquierda a aceptar su juego obligándola a combatir, precisamente cuando eran suficientemente fuertes como para diezmarla. Como poseían Grecia como zona de influencia, intervinieron abiertamente en la guerra civil y, al tiempo que seguían siendo aliados de Rusia, dirigieron la lucha de los nacionalistas griegos contra los comunistas.

Hay que señalar también que, durante los años de efervescencia patriótica y revolucionaria en los Balcanes, los partidos comunistas nacionales no hicieron nada para orientar a todos aquellos países de «pueblos-enanos» (como los llamaba Engels) hacia una Con ederación balcánica que pusiera fin a todos sus antagonismos raciales y nacionales. La idea marxista y leninista de una democracia federal de los países balcánicos siguió en

---

seguido hasta ahora dicha perspectiva adquirir forma; la pluralidad de tendencias, en desacuerdo radical entre sí, cada una de ellas luchando por la ortodoxia, fue bastante escolástica y confusa.

El *Frente obrero* y la *Lucha obrera* (periódicos trotskistas griegos) caracterizaron el movimiento que acabó en los acontecimientos de diciembre y en la lucha de diciembre como una "manifestación especial de la guerra imperialista", como un "movimiento pequeñoburgués, nacionalista, reaccionario". Algunas minorías preconizaban el apoyo crítico y la ayuda revolucionaria a la acción del E. A. M. sin decir, sin embargo, cómo debía hacerse. El Secretariado europeo de la IV Internacional reconocía en 1946 que existían "divergencias esenciales" tanto entre las diferentes organizaciones trotskistas griegas como entre su política y la política de la IV Internacional que, por su parte, contaba también con divergencias en cuanto a lo esencial. El Secretariado europeo de la IV Internacional criticó vivamente las posiciones "ultraizquierdistas, típicamente sectarias, antidialécticas y confusionistas" de las organizaciones internacionalistas griegas que, al considerar todo el movimiento griego del P. C. y del E. A. M. como un "movimiento que constituía una prolongación del frente de operación anglosajón en el interior del país", se replegaban en una actitud "igualmente independiente y hostil con respecto a las dos fracciones en lucha". Cf. para toda aquella discusión el *Bulletin intérieur* (impreso) del *Secrétariat International*, vol. I, número 8, París, octubre de 1946. Sin embargo, el Secretariado europeo y el Secretariado internacional tampoco consiguieron ver claro en toda aquella situación y se vieron atacados después por otras tendencias de la IV Internacional como proestalinianos. Por otra parte, hay que citar la lucha encarnizada de los estalinianos griegos contra toda oposición de izquierdas, lucha que iba hasta la exterminación física de los trotskistas, pues en aquella época los militantes del P. C. encontraban eso muy natural.

el limbo, con lo que, al menos, salvó a Grecia de su absorción por el imperialismo eslavo.

La ausencia de perspectiva sobre la marcha general de la Resistencia y sobre su evolución revolucionaria obligó a la izquierda a seguir continuamente a la *defensiva*. Socialmente, la izquierda permanecía a la defensiva, porque parecía no querer conservar la conquista de la Resistencia al negarse a lanzar las consignas revolucionarias; militarmente, permanecía igualmente a la defensiva, porque incluso las *acciones defensivas* violentas seguían dentro del marco más general de una actividad defensiva. Al fijar nuestra mirada en el campo de batalla en el que se desarrollaron los treinta y tres días de combate sangriento constatamos que también en aquel caso reinaba la misma actitud defensiva, sobre todo al comienzo de las operaciones. Los dos primeros días el ataque no fue fulminante, aunque hubiera podido serlo. El Estado burgués sacrosanto siguió sano y salvo, pues la coalición de los partidos de izquierda (la E. A. M.) y su ejército (el E. L. A. S.) tenían ca i toda Grecia bajo su control, salvo algunos barrios de Atenas que bastaban al adversario para concentrar en ellos el Estado. Sin embargo, todos los militantes comunistas sabían perfectamente, desde Clausewitz y Lenin, que la *defensa* es inseparable de la *ofensiva* y que ya Marx había criticado la falta de decisión, de cohesión y de unión con las masas de los dirigentes de la Comuna: «Por su repugnancia a proseguir la guerra civil abierta por Thiers con su intento de bandolerismo contra Montmartre, aquella vez el Comité Central se volvió culpable de un error decisivo al no marchar inmediatamente contra Versailles, entonces totalmente indefenso, y no poner fin así a los complots de Thiers y de sus rurales» (*La guerra civil en Francia*, p. 47). Y Engels escribe, con ocasión del vigésimo aniversario de la Comuna en la *Introducción* a *La guerra civil en Francia*: «Bajo la relación económica se omitieron muchas cosas que, de acuerdo con nuestra concepción actual, la Comuna debería haber hecho. Lo más difícil de comprender es ciertamente el santo respeto con que se detuvieron ante las puertas del Banco de Francia. Fue también una gran falta política. El Banco en manos de la Comuna valía más que diez mil rehenes» (*ibid.*, p. 16).

Por lo demás, bajo el cielo griego, hasta el gusto por el compromiso no era bastante seguro. Cuando Churchill llegó a Ate-

nas en Navidad, la izquierda no supo negociar, aún sabiendo perfectamente bien que la guerra civil estaba irreparablemente perdida para ella; negoció un mes después cuando había perdido hasta su última baza.

Los acontecimientos políticos y militares que se desarrollaron durante el mes de diciembre dentro del marco de una situación internacional bastante cargada —constituían las formas concretas de un movimiento social— que, sin embargo, dejó de lado el aspecto social y económico del conflicto. Los comités populares de los diferentes barrios, que sustituyeron a la administración estatal, no pudieron adquirir una forma auténticamente cooperativa y no se erigieron en «consejos obreros» o en «soviets»; siguieron siendo accesorios. No fue sólo en plena lucha cuando se despreciaron las cuestiones económicas; estuvieron en la sombra desde el comienzo: así el conflicto se presentó sobre todo como un conflicto que concernía a la cuestión militar —causa ocasional de la guerra civil—, pues su causa auténtica permaneció en la oscuridad. ¿Quiere decir eso que un movimiento económico y social se disfrazó con formas políticas y militares, o estamos —una vez más— ante la supremacía de lo político (ligado es cierto a lo económico y a lo «social») con respecto a lo económico y a lo social? Y esa relación entre lo político y lo social estaba todavía más embrollada por la relación de las cosas nacionales con la red internacional.

En todo caso, la cuestión del carácter *popular* del movimiento de diciembre sigue siendo discutible. Es indiscutible que masas populares (de la pequeña burguesía, entre otras) superaron su inercia y se manifestaron de forma radical. Ejército y pueblo estaban unidos en gran medida. La constitución de las reservas (en material y en hombres), el revituallamiento, los socorros médicos se efectuaban, en gran medida al menos, con la ayuda y el concurso de las masas. En cambio, casi ninguna acción social se produjo junto a la acción militar; la grave cuestión programática de la *dualidad de poder* (formar junto al poder estatal y burgués un poder soviético y popular a todos los niveles, listo para sustituir al primero en el fuego de las operaciones), esa cuestión grave y decisiva para el destino de una lucha social se esquivó teórica y prácticamente (7). ¿Quiere eso

(7) Nadie puede dejar de reconocer que el problema de la dualidad

decir que el movimiento era *burocrático más que popular?* Es cierto que todo el movimiento estaba orientado hacia la concepción de la «democracia popular» y no hacia el socialismo; sin embargo, la democracia popular debía ser solamente una etapa hacia el socialismo, pues el término socialismo tiene el sentido que le da la historia contemporánea, que realiza, con desviaciones y en la forma de régimen *capitalo*-socialista-colectivista, la profecía comunista de Marx.

Una palabra más sobre las atrocidades de aquella guerra civil de las que tanto se ha hablado, es decir, de las cometidas por el E. A. M., por tanto, por el P. C.: efectivamente, hubo asesinatos, ejecuciones de gentes de todo color político (incluídos trotskistas, por supuesto), saqueos, detenciones y deportaciones de rehenes, régimen de terror. Todo eso es cierto, es decir, que, además de las violencias inherentes a toda guerra civil (desde la sublevación de Espartaco hasta la Revolución francesa y desde la Comuna de París hasta la Revolución rusa), hubo violencias suplementarias e irracionales. Pero naturalmente, los gubernamentales y los ingleses no hicieron menos.

¿Cómo concluir? En este caso concluir es difícil, pues se trataba menos de demostrar que de mostrar. Hemos querido mostrar la lógica de un fragmento de historia expresándola en su propio lenguaje. Como la verdad y el error se combinan íntimamente en el seno del propio movimiento, era imposible impedirles manifestarse en la expresión de aquellos acontecimientos agitados que constituye este ensayo de presentación teórica y analítica.

Destaquemos, sin embargo, las realidades siguientes. Hemos visto que la Resistencia, nacida de la lucha contra la triple ocupación de Grecia, contenía los gérmenes de un proceso social más profundo, que la dirección del movimiento expresaba y no expresaba (8). Dicha dirección, acorralada al pie del muro por sus pro-

---

del poder se ha resuelto "positivamente" en las revoluciones asiáticas, en China y en Indochina. No por ello es menos cierto que dicha solución ha estado manchada de burocratismo. Cf. Pierre Naville, *Note sur l'histoire des conseils ouvriers* (*Arguments*, núm. 4, 1957). La cuestión de los consejos obreros y de la gestión obrera, total y efectiva, de las fábricas y de la sociedad debe plantearse constantemente y su fracaso histórico debe ponerlo en cuestión; no obstante, dicha cuestión no se puede plantear con espíritu abstracto, ideológico y utópico.

(8) Además de las obras y de los artículos ya citados, se pueden

pias contradicciones y atacada por el enemigo en el momento en que a éste le convenía, condujo al movimiento a su pérdida; no obstante, aquella misma dirección era la que se ponía y estaba a la cabeza de las luchas. Cuando el partido de los trotskistas griegos declaró que la acción global del E. A. M. (aquella especie de Frente popular patriótico que no hay que identificar en absoluto con su animador, el partido comunista) y de su ejército (movilizado por el P. C. G.) era nacionalista, pequeño burguesa, reaccionaria y que el movimiento de diciembre era un putch militar de la «izquierda», estaba equivocado. De hecho, la dirección (estaliniana) del movimiento (popular) mantenía relaciones bastante turbias con la propia lógica del movimiento, disensión que resultaba aumentada por la existencia de un marco internacional en el que se inscribían los acontecimientos «nacionales». Turbia sigue estando la relación entre el carácter popular y el carácter burocrático de dichos acontecimientos. Sea como sea, hacer política significa moverse, y no se puede creer que se hace política refugiándose en la dialéctica del no-movimiento.

Los acontecimientos de diciembre de 1944 no se desencadenaron simplemente para servir a la causa rusa: en ese caso se hubieran organizado mucho mejor; tampoco fueron resultado de una pura provocación inglesa, que solamente buscase el pretexto para la liquidación de la extrema izquierda griega: la historia no se edifica según la trama de una novela policíaca (9).

---

consultar igualmente sobre el problema neohelénico en general y sobre los acontecimientos de diciembre en particular: J. Kordatos, *Historia del movimiento obrero griego*, 2 vols., Atenas, 1931-32 (en griego). J. Zeugos, *La resistencia popular en Diciembre y el problema neohelénico*, Atenas, 1945 (en griego; punto de vista de la dirección del P. C.). E. N. Dzélepy, *Le drame de la Résistence grecque*, París, 1946. G. Papandreu, *La liberación de Grecia*, Atenas, 1945 (en griego: punto de vista de un gubernamental anglófilo). K. Axelos; *Brève critique de la courte histoire de la philosophie néohellénique* (*Les études philosophiques*, núms. 3-4, 1950). L. S. Stavrianos, *Greece american Dilemma and Opportunity*, Chicago, 1952. N. Svoronos, *Histoire de la Grèce moderne*, Colección "Que sais-je?", París, 1953. A. Kedros, *La résistance grecque*. Robert Laffont, 1967.

(9) En un proyecto de carta a Stalin —carta que llegó a enviarse— Churchill escribía el 11 de octubre de 1944: "Tenemos la impresión de que, vistas desde arriba y en sus grandes líneas, las diferencias entre nuestros regímenes tenderán a atenuarse, mientras que nuestro deseo común de hacer la vida más rica y más feliz para la masa del pueblo

Los acontecimientos de diciembre de 1944 en Atenas vieron encontrarse, de forma dramática, el Estado nacional y las potencias internacionales, las masas y su dirección, el pueblo y la dirección de un partido; no se desencadenaron ni para fracasar ni para triunfar (al menos en los límites de sus propios marcos espaciotemporales), en eso reside toda la contradicción de su dialéctica.

amplía cada año nuestros puntos de contacto". (*Mémoires*, ibídem, página 241).

LA AGITACION EN FRANCIA(*)

Mayo de 1968

En las jornadas de mayo de 1968, en París y en Francia, se encontraron de algún modo —específico— el *movimiento estudiantil* y el *movimiento obrero*. El «objetivo» —implícito o explícito— del primero, su utopía directriz era revolucionar la universidad y la sociedad, instaurar el socialismo de los consejos, la autogestión. El objetivo afirmado —y realista— del segundo consistía en reivindicaciones económicas y financieras para mejor entrar en la civilización del bienestar, en la sociedad industrial avanzada (impugnándola al mismo tiempo). Por ambos lados un modernismo —más o menos radical y generalizado— luchaba contra un arcaísmo que se apoyaba en la autoridad. La miseria de la enseñanza —su flagrante mediocridad, entre otras— era y sigue siendo tal, que necesitaba y necesita un programa que apunte al contenido y a las estructuras de la enseñanza, que sigue bordeando el pedantismo y la trivialidad. Además, los jóvenes, aliados de cierta intelligentsia, parecían poner en cuestión los valores de la sociedad industrial del bienestar pequeñoburgués generalizado, pretendiendo alcanzar —muy oscuramente— un más allá del bienestar. La miseria del estado de cosas existente en plena sociedad occidental-europea evolucionada, sociedad llamada de la abundancia, ¿necesita una revolución o una reforma? Eso es precisamente lo que los obreros no sabían y siguen sin saber. El obrerismo lo proclamaban sobre todo los estudiantes, cuando los propios obreros no conseguían ver claro en el economismo. De todas formas, en aquella

(*) Ponencia que debía presentarse el 29 de mayo de 1968 ante el gran anfiteatro de la Sorbona ocupado por los estudiantes. El estado de ánimos permitió solamente una exposición fragmentaria y simplificada. Aparecido en *Opus international*, núm. 7, 1968.

conjunción de la lucha de clases de edad y de la lucha de clases residió una de las constelaciones dominantes de las jornadas de mayo de 1968. ¿Hubo algo más que la impugnación del profesor, de la Institución universitaria, del adulto, del patrón? Entre los estudiantes, parece ser que sí. Pero, ¿cuáles eran los límites mismos que se oponían al movimiento de impugnación? ¿No era el propio horizonte de la sociedad contemporánea que incluye también sus crisis de crecimiento, aunque algunas sacudidas —de varios tipos— puedan hacerla pasar por moribunda?

Volvámonos un momento hacia las aclaraciones decisivas del devenir histórico que decide nuestra suerte. Hegel, como es sabido, preve el fin de la historia, pues la sociedad civil y el Estado constituyen las formas últimas de ésta, con contenidos ya dados. Ese fin de la historia comienza a rematarse entre los pueblos civilizados y después lo experimentarán los pueblos subdesarrollados. Debe ser evidente que ese fin está destinado a durar. (¿Hasta cuándo?). Marx reclama la abolición de la sociedad civil distinta, es decir, su fusión con la sociedad económica y su generalización. Además de la supresión de la propiedad privada, en algunos momentos reclama —sobre todo en su juventud y sin explicitar nunca este punto tan importante— la abolición de la jerarquía (burocrática). De hecho, se convierte en el profeta de los países industrialmente atrasados que marchan hacia su modernización. Nietzsche piensa el modernismo que subyace a toda la historia contemporánea y futura, la ausencia de objetivo, de respuesta a la pregunta *¿por qué?*, que caracteriza a los hombres que parten para dominar la tierra. Vislumbra el reino de los últimos hombres, que han inventado la felicidad y carecen de estrella. Freud se ocupa del malestar en la civilización en la que los dos impulsos fundamentales —del amor y de la muerte— están reprimidos y ahogan las fuerzas vivas. Haciendo eco a esos cuatro grandes, un sociólogo «pensante» —Marcuse— ve cortado el paso a la revolución socialista en los países industrialmente avanzados, no realizada aquélla en los países que le invocan, y cree menos en el proletariado industrial como portador del movimiento revolucionario que en los marginados insatisfechos por el sistema: pueblos colonizados, negros, jóvenes, etc.

Está bastante claro que estamos atravesando por una cri-

sis de civilización —en el este y en el oeste—, una crisis de la civilización burguesa y capitalista, pequeñoburguesa y llamada socialista. Precisamente falta el objetivo, la respuesta a la pregunta *¿por qué?* Se rechazan partes, si no el todo, de esta sociedad bifurcada, sin saber, sin embargo, qué se opone a lo que se rechaza. Los rechazos y las revueltas —que aparecen claramente en los movimientos revolucionarios espontáneos que desbordan los límites— no consiguen una organización que posea orientación, estrategia y táctica. Frente a —mejor dentro de— esta situación se elevan exigencias que se encajan. Exigencias concretas que no escapan, a pesar de todo, a la abstración, exigencias efectivas y sin embargo no liberadas de cualquier mitología. ¿Cuáles son esas exigencias?

1. La exigencia *económica* de una socialización radical de la producción y de su planificación.

2. La exigencia *política* de un control democrático de todos los aparatos, de una amplia autogestión de la sociedad.

3. La exigencia *vital* de la mayor liberación posible de las fuerzas de la vida, que vaya de la sexualidad hasta el conjunto de las manifestaciones de la vida humana (individual y genérica).

4. La exigencia *teórica* de un pensamiento nuevo en la medida de lo posible, de un pensamiento crítico y productivo.

5. La exigencia *cultural* que apunte, más allá de la muerte de la obra de arte, al juego generalizado, a la liberación de lo imaginario (también finito), a la superación del reino de la representación.

¿Cómo pueden dichas exigencias satisfacerse, en caso de que deban serlo, a través de mezcolanzas y de compromisos?

1. Nos referimos en primer lugar a la perspectiva de la revolución total y permanente. Sin embargo, ¿es posible esta revolución? ¿A escala planetaria? ¿Pueden los países técnicamente avanzados realizar todavía una revolución —después de la revolución francesa— y no hacen los países técnicamente atrasados su revolución para reunirse —de forma capitalo-socialista— con la modernidad y sus conquistas? ¿Puede todavía la revolución —el cambio radical del estado de cosas existentes: de la economía al estilo de vida y a lo imaginario— estar a la orden del día en los países capitalistas o socialistas, y no constituye en el propio tercer mundo un esfuerzo por alcanzar a los dos mun-

dos que lo preceden y que tienden a amalgamarse? Es cierto que en el llamado mundo avanzado puede haber pequeños movimientos revolucionarios. No obstante, ¿acabarán en revoluciones?

2. Movimientos revolucionarios diversos pueden acabar en reformas revolucionarias, pues todo necesita reformarse constantemente. Sin embargo, reforma revolucionaria no significa todavía revolución. Dicho de otra manera, la mutación que exige y que puede, en determinado contexto, provocar, corresponde más a la evolución que a la revolución. Ni siquiera las reformas de estructura son idénticas a una revolución. Entre el *deseo* de una revolución permanente y total, de una subversión del sistema dominante, intolerable, insatisfactorio y asfixiante, y su realización va un abismo. Alienados lo estamos todos; ¿cómo ir más allá de nuestra alienación, si cierto tipo de sociedad capitalo-socialista (de Estado) —que puede sufrir reformas—, una sociedad de producción y de consumo tecnocientíficamente avanzada es la configuración dominante para hoy, para mañana y para pasado mañana del planeta entero?

3. Lo que existen más posibilidades de que triunfen son pequeñas reformas que acaben en una reanudación del orden, en el mantenimiento del sistema. El estallido —de vez en cuando— de pequeñas revueltas localmente importantes e histórico-mundialmente risibles. No hay que despreciar esas pequeñas reformas —deseables y necesarias al máximo—; no obstante, aunque demos nuestra vida por ellas, siguen siendo pequeñas.

Durante las jornadas de mayo de 1968, en Francia y especialmente en París, todo eso se volvió especialmente visible para todos aquellos —pocos— que se atreven a ver. El movimiento estudiantil dio prueba de una clara ausencia de pensamiento más ordenado y más lejano, de una ausencia de plan, de esquema. Era fuerte en la negación abstracta, pero no sabía en absoluto lo que quería de forma concreta. Todas las ideologías —desde el capitalismo hasta el anarquismo— mostraron su persistencia y más aún su fracaso, destinado a perdurar. Esqueletos vivos, oropeles que sobrevivían a los muertos. Incluso el nivel de los debates y discusiones entre los estudiantes fue bajo, confuso, verbalista. Pensamiento y poesía estaban ausentes; la acción estaba obnubilada. La dimensión lúdica no fue suficientemente amplia e incisiva. Imitaba. Era como si una

nueva mediocridad quisiese subsistir a la antigua. Sin lugar a dudas, uno puede sacrificar su vida o su vista en las barricadas, pero mil heridos o muertos no bastan para transformar una anécdota en historia. La vida humana, desde hace algún tiempo sin «valor», se puede sacrificar fácilmente. El movimiento obrero, por su parte, sabía lo que quería y no quería lo que conocía: reivindicaciones materiales tangibles. Los trabajadores, guiados por el P. C. y la C. G. T. cuya acción reformista satisface amplias capas obreras, mientras que su verbalismo semirrevolucionario se dirige al aspecto expoliado de esos mismos obreros, no siguieron a los estudiantes, que no sabían ellos mismos lo que perseguían. Pidieron, prosaicamente, aumentos de los salarios y disminuciones de las horas de trabajo. Se ha hablado de los desbordamientos por la izquierda, desde la base. Para que una fuerza pueda desbordarse, es preciso un espacio. Dicho espacio no parecía existir. Los diferentes grupúsculos ultrarevolucionarios que lo preconizaron siguieron siendo folklóricos y pintorescos. No podían ser portadores de la exigencia que transmitían.

Así todo volvió al orden —pobremente reformado—, orden establecido y restablecido. Hasta la próxima sacudida. Las sociedades arcaicas y orgánicas —comunitarias— tenían fiestas donde se producían los gastos improductivos, la impugnación permitida, el derroche de riquezas y energías. Especies de carnaval. La sociedad industrial tendrá quizás que conocer esas fiestas, esos exutorios, aunque no estén institucionalizados. Para culminar su crisis y sus desfallecimientos. En cualquier caso, ninguna otra sociedad despunta en el horizonte. La vivaz agonía de nuestra civilización y de nuestra sociedad no transmite —hasta nueva orden— otros tipos de vida —individual y colectiva. Solamente están visibles arreglos por hacer en la distribución del territorio dentro de las redes del juego planetario. Pues incluso el paso de las sociedades occidentales a cierto tipo de capitalo-socialismo de Estado no significa todavía un cambio cualitativo radical.

¿Qué hacer, entonces, y qué pensar en esta situación, para reanudar la bifurcación de la antigua cuestión? ¿Qué hacer? Producir y consumir, tanto y más, rebelarse y revolucionar lo que es, para acabar en reformas. ¿Qué pensar? Lo que es y llega a ser, pues, ¿cómo hacer y pensar de forma diferente? No

en cuanto actores y pensadores —completamente desengañados— de los movimientos históricos que se desarrollan en el teatro del mundo. ¿En cuanto qué, entonces? La puesta en cuestión teórica y práctica —mucho más radical— se nos impone a nosotros. Por consiguiente —y con gran cantidad de inconsecuencias— tenemos que vivir y pensar nuestra vida y nuestro pensamiento —privados y públicos— en la retirada de todo modelo o esquema que indique una alteridad radical. Es decir: vivir sin razón para vivir, ni individual ni social, vivir y pensar, vida y pensamiento como juego y no como sentido. Rebelándonos y aceptando.

D

JUEGO PLANETARIO

LA *ENCICLOPEDIA* DE NOVALIS (*)

Bajo el escenario visible y público que ocupan el llamado pensamiento sistemático y el lenguaje dominante —Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, Marx, por nombrarlos de forma muy rápida— se despliegan una tradición subterránea y un lenguaje aforístico (los dos tipos de palabra y de pensamiento son, ambos —y simultáneamente—, mucho más sistemáticos-y-aforísticos de lo que se piensa y dice). Los fragmentos de Heráclito, los pensamientos de Pascal, los aforismos de Nietzsche, ciertos ensayos de Heidegger forman parte de ellos, como también las notas y fragmentos de Novalis. Como observa Roland Barthes: «El libro discontinuo solamente se tolera en empleos bien reservados: bien como colección de fragmentos (Heráclito, Pascal), pues el carácter *inacabado* de la obra (pero, ¿se trata en el fondo de obras inacabadas?) corrobora, en suma, *a contrario* la excelencia del contenido, fuera del cual a veces hay esbozo, pero nunca perfección; bien como colección de aforismos, pues el aforismo es un pequeño contenido repleto, la afirmación teatral de que el vacío es horrible. En resumen, para ser Libro, para satisfacer dócilmente a su esencia de Libro, el libro debe o fluir en forma de un relato o brillar en forma de un destello. Fuera de esos dos regímenes, se atenta contra el Libro, falta poco grata contra la higiene de las Letras» (*Essais critiques*, Seuil, 1964, pág. 178). La *Enciclopedia* (1798-1799), fragmentaria y sistemática, científica, filosófica y sobre todo poética, exige que se la comprenda dentro de sus relaciones con la *Propedéutica filosófica* (1809-1811) y con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) de Hegel, pues entre esos dos pensamientos —y— lenguajes, objetivo poético y totali-

(*) Aparecido en *Aletheia*, núm. 5, 1966.

zante el uno, tentativa filosófica del sistema dialéctico de la totalidad el otro, hay a la vez continuidad y discontinuidad. ¿Recordamos que el poder dominante en la enciclo-pedia es el juego de la cultura circular, como su propio nombre indica? El círculo, todo el mundo sabe lo que es, ¿no es así? Esta obra inacabada y póstuma, punta extrema del pensamiento romántico y festivo, apunta tanto a un saber como a una praxis poéticos. Se atreve a afrontar la *marcha errante*: «El error es el instrumento necesario de la verdad. Con el error hago la verdad». Y: «La verdad es un error *completo*». Intenta abrirse al juego: «¿Acaso no juegan Dios y la naturaleza también? Teoría del jugar. *Juegos sagrados*. Teoría pura del juego —*común*— y *superior*. Teoría aplicada del juego». Y: «El poeta, el retor y el filósofo *juegan* y componen gramaticalmente».

Idealismo y romanticismo alemanes constituyen una continuación del helenismo y del cristianismo, provocan el contraidealismo del positivismo y del marxismo, comienzan por plantear —¿a pesar suyo?— el problema del nihilismo —«Los símbolos son mixtificaciones», dice Novalis—, indican su posible superación en la dirección del juego.

Novalis seguirá ignorado por las grandes corrientes triunfales que no saben qué hacer con él. Solamente André Breton y Heidegger han sabido reconocer quizás su importancia poética y especulativa. Breton, siguiendo su propia deriva y en su esfuerzo por vincular el surrealismo a Heráclito, a Hegel, a Marx, a Sade, a Lautréamont, a Rimbaud, a Freud, encuentra al poeta de los *Himnos de la noche*. Ya en el primer *Manifiesto del surrealismo* (1924) escribe: «No olvidemos que, de acuerdo con la fórmula de Novalis, *hay series de acontecimientos que corren paralelamente a las reales. Los hombres y las circunstancias, en general, modifican la marcha ideal de los acontecimientos, de forma que parece imperfecta; y sus consecuencias también son igualmente imperfectas*». En cuanto a Heidegger que no es el eje del existencialismo, saluda al poeta pensante de *La Enciclopedia*: «El pensamiento se vuelve dialéctico a sabiendas. En el círculo de dicha dialéctica se mueve igualmente, y más intensamente concernida por sus profundidades insondadas, la meditación poética de Hölderlin y de Novalis. El despliegue teórico-especulativo de la dialéctica, dentro del recinto de su realización completa, se realiza en la obra de Hegel que lleva el título

de *Ciencia de la Lógica.* [...] *Novalis* dice, y *Hegel* piensa exactamente la misma cosa: aniquilar el principio de contradicción para salvar la contradicción como estatuto de la realidad de lo real. [...] La dialéctica es hoy una realidad mundial, quizás la única realidad mundial. La dialéctica de Hegel es uno de esos pensamientos que —entonados desde lejos— guían el mundo, tan poderoso donde el materialismo dialéctico es objeto de fe, como donde —en un estilo poco modificado de la misma manera de pensar— se lo refuta. Detrás de esa confrontación de las doctrinas, como se suele decir, se desencadena la lucha por la dominación del mundo» (*Principios del pensamiento* (1958), traducción francesa en la revista *Arguments,* núm. 20, 1960).

A nosotros corresponde ahora dar un paso adelante y experimentar, poematizar, actuar y pensar, en resumen, jugar, la problemática de lo que se llama realidad (o irrealidad, o superrealidad), ya que «en apariencia, vamos hacia adelante», según las palabras de Novalis.

DE LOS «INTELECTUALES REVOLUCIONARIOS» A «ARGUMENTOS» (*)

La insurrección húngara y el movimiento revolucionario polaco de 1956 crearon cierta efervescencia y agitación política e ideológica en la izquierda de la «orilla izquierda» de París, y dieron nacimiento a un *Círculo internacional de los intelectuales revolucionarios* que celebró algunas reuniones privadas, una reunión pública, publicó una *Convocatoria* y desapareció. Para formar dicho *Círculo* se reunieron: Robert Antelme, Kostas Axelos, Georges Bataille, André Breton, Aimé Cesaire, Jacques Charpier, Pierre Chaulieu, Robert Chéramy, Hubert Damisch, Jean Duvignaud, Edouard Glissant, Claude Lefort, Gérard Legrand, Michel Leiris, Dionys Mascolo, Albert Memmi, Edgar Morin, Maurice Nadeau, Benjamin Péret, J. F. Rolland, Benno Sarel, Jean Schuster, Joseph Tubiana, Elio Vittorini. Se proponía estudiar el problema de los *consejos obreros* y del *poder*, analizar el colonialismo y trabajar en el examen crítico de la *ideología marxista*. Había establecido lazos y quería mantenerlos, para llegar a intercambios, con las revistas *Les lettres nouvelles, Socialisme ou barbarie, Le surréalisme même, Arguments*. ¿Sucumbió bajo el peso de su buena voluntad que tomaba demasiado a la ligera la fuerza del poder y el ciclo de las revoluciones, el de los acontecimientos históricos y mundiales o, más bien, daba prueba de una ingenuidad inadmisible? En aquella época estábamos «todavía» engañados por demasiadas ilusiones intelectuales y revolucionarias, por demasiadas utopías y no teníamos en cuenta los poderes y las corrientes del mundo. Oponerse a la fuerza y al poder en cuanto tales es estéril e ingenuo, hipócrita y parasitario, hipercrítico, es decir, hipócrita, cuando esa oposición, esa negación indeterminada no se inscri-

(*) Publicado en *Praxis*, Zagreb, núms. 3-4, 1968.

be dentro de un proyecto determinante, aunque los *outsider* tengan también un papel que desempeñar y aunque a veces individuos y grupos «desviantes» puedan mantener despierta una exigencia e, ignorados en el presente, fecundar el porvenir. El propio Marx escribe en *La ideología alemana* que «a veces la conciencia puede parecer más avanzada que la situación empírica del mismo momento y que así, en las luchas de una época posterior, podemos apoyarnos, como en autoridades, en teóricos anteriores». No obstante, esa generosa esperanza no puede servir para excusarlo todo. A la vez lo que es y el problema del nihilismo tienen por fuerza que disimular su rostro y su máscara a los círculos que hacen girar en redondo, en tanto que las revoluciones y las restauraciones efectúan su movimiento de rotación.

1. ¿QUE PENSAR? ¿QUE HACER? (*)

En primer lugar deberíamos remontarnos a Heráclito y a lo que se llama su dialéctica para acabar en la dialéctica de Hegel que no deja de constituir problema, problema que sigue sin elucidarse. Después deberíamos habérnoslas productivamente con Marx. Reconocer la profundidad y los límites de su análisis y de sus perspectivas económicas, sociales, históricas, políticas. Volver a poner en cuestión su teoría de las superestructuras ideológicas y su problemática de la supresión de la filosofía, de la poesía y del arte mediante su realización en la práctica efectiva.

Deberíamos comenzar por ver qué ocurre con Marx, a partir de Marx, después de Marx. Engels, no sin productividad, escolastizó y petrificó el marxismo. A partir de él nadie puede ya saber, suponiendo que lo supiese antes, qué es el marxismo y su teoría general del pensamiento, de la naturaleza y de la historia, es decir, el materialismo dialéctico (o la dialéctica materialista) y el socialismo científico. Al escribir en una carta a Marx, a finales de septiembre de 1844: «Esto va mal, acabaré por convertirme en un filisteo alemán y por introducir el filisteísmo en el marxismo», inauguró una triste historia.

(*) Puntos principales de una ponencia presentada el 15 de noviembre de 1956 a una de las primeras sesiones privadas del *Cercle international des intellectuels rèvolutionnaires.*

Lenin, arremetiendo en la niebla y empleando todos los medios, desencadenó la revolución proletaria y consolidó autoritariamente el llamado poder socialista en un solo país, el eslabón más débil del capitalismo y del imperialismo: Rusia. Por su parte, Trotsky persiguió el sueño de la revolución permanente y mundial y lo machacaron. En cuanto a Stalin, se fijó como tarea: la industrialización —por todos los medios— de un país técnicamente subdesarrollado y llegó a una especie de colectivismo, de estatización burocrática. Hemos de atrevernos también a explicarlo —las empresas políticas se hacen más en la violencia y el terror que en los cafés literarios y en los círculos soñadores—, y criticarlo radicalmente al mismo tiempo. Es como si la expansión de la técnica planetaria marchase a la par con el Estado totalitario y la sociedad industrial con el Estado más o menos autoritario.

La desestalinización iniciada plantea obscuramente el problema de las diferentes vías hacia el socialismo, hace nacer esperanzas, reaviva los deseos de un comunismo liberal, democrático y abierto, pero sigue enredada en los compromisos burocráticos.

¿Qué hacer, entonces, en esta situación? En Europa, donde la pauperización no se ha producido, un proletariado en trance de aburguesarse aspira al bienestar generalizado y se inscribe en el proceso global de la sociedad industrial avanzada. En Africa, en Asia y en América latina pueblos subdesarrollados y colonizados se movilizan. El movimiento «comunista» parece dirigirse sobre todo a ellos. Sin embargo, ¿a qué aspiran ellos mismos, a través de su primera reivindicación: la emancipación? ¿Se tratará de algo más que de su industrialización y de su modernización, de su acceso a la sociedad civil y burguesa? ¿Podemos hablar en su caso de revolución?

En el plano de la «ideología» la situación no es menos confusa. Se ve mejor negativa que positivamente. Nuestro *Círculo*, es bastante fuerte en la negación; sus miembros pueden hacer desfilar fácilmente una sucesión de *ni* y rechazar cualquier clase de ortodoxia; en conjunto, no aceptan los *ismos*; no les satisface ni el cristianismo, ni el liberalismo burgués, ni el marxismo íntegro, ni el surrealismo, ni el existencialismo. Pero su interrogación carece de positividad. La pregunta *¿qué pensar?* sigue abierta de par en par.

Por consiguiente, no sabemos muy bien qué pensar ni qué hacer. La pregunta nos asalta: la formulamos y nos la formulan: *¿qué hacer?* La respuesta se oculta. Sin embargo, la práxis y la práctica política no pueden prescindir de una respuesta directora. Naturalmente, sabemos que en el dominio de la teoría, aunque para nosotros las relaciones entre teoría y praxis sigan siendo problemáticas y no se vuelvan «suficientemente» transparentes, no hay que subordinar el pensamiento y la poesía, el arte y la ciencia a la presión —y a la opresión— de la acción política, sino liberarlos, por el contrario. ¿Es suficiente? Y ¿con vistas a qué hay que «desencadenarlos»? *Ser libre* es la exigencia. *¿Para qué?* es la pregunta todavía no formulada.

II. ELEMENTOS DE UNA PUESTA EN CUESTION (*)

La *insurrección húngara* y el *movimiento revolucionario polaco* han planteado de forma nueva el problema del *intelectual revolucionario,* es decir, el que no acepta el estado de cosas existente y aspira a su transformación radical. No obstante, no sabemos hoy cuál es el significado pleno de una aspiración revolucionaria —de nuestra propia aspiración.

Los intelectuales del *Círculo Petôefi* han mostrado que la palabra y el pensamiento constituyen una fuerza terriblemente activa, cuando dejan de considerarse como realidades secundarias y derivadas; ellos fueron quienes desencadenaron la insurrección, adelantándose a los obreros, pero expresando a pesar de todo al movimiento obrero, impulsado él también a la rebelión.

Durante el período en que el ejercicio del pensamiento revolucionario solamente se producía como *comedia de la autocrítica,* permanecía dentro del marco del partido e impedía cualquier crítica auténticamente revolucionaria. Al romper el formalismo de la autocrítica, ha podido mostrar su poder.

Sin embargo, faltaba a los intelectuales húngaros un *conte-*

(*) Puntos principales de una ponencia presentada en la primera y última reunión pública del Círculo internacional de los intelectuales revolucionarios, el 7 de marzo de 1957, en la Sala de Geografía. Tomaron parte también en aquella puesta en cuestión: Jean Jacques Salomon, Jean Laplanche, Gérard Legrand. Aparecido en el diario mural *Front unique,* núm. 4, abril de 1957.

nido elaborado, un pensamiento de conjunto, un programa; su rebelión, radical, pero insuficiente, carecía de pensamiento coherente.

Lo que ha impedido sobre todo el desarrollo de cualquier pensamiento revolucionario ha sido el *terror estaliniano en la ideología,* la ideología en cuanto *ideología del terror.* Dicha ideología del terror, dicho terror en la ideología deben criticarse ahora despiadadamente.

Hay que poner en cuestión todas las teorías de ese género: dependencia de las superestructuras con respecto a las infraestructuras, carácter pequeño burgués del intelectual, idealismo, obsesión por la eficacia práctica, subestimación del enemigo de clase, curso de la historia, sentido unilateral del movimiento social, etc. Hay que poner en cuestión, en todas sus formas, ese aspecto del marxismo que es la crítica extrínseca del pensamiento y del arte en nombre de principios ortodoxos, cuya verdad —nunca explicitada— detenta el partido y cambia según las circunstancias.

No hace falta decir que la puesta en cuestión de lo que pretende ser revolucionario no significa en absoluto aceptación y mantenimiento del mundo existente.

Formulamos las siguientes preguntas:

¿Debe el intelectual confiar en manos extrañas el ejercicio de lo que considera su función?

¿Por qué está el intelectual obsesionado por el «curso de la historia» y solamente quiere definirse con respecto a él?

¿Por qué estamos todos sometidos a la presión de este empequeñecimiento del concepto de «objetividad» y de «realidad»? ¿A qué corresponde esa obsesión «objetivista» y «realista» que no tiene en cuenta las fuerzas realmente activas, pero nada objetivistas?

¿Cómo explicarlo sin caer en una nueva abstracción?

¿De qué lado está la utopía? ¿Del lado de los que escrutan el objetivo efectivo de la historia o del de los que piensan en la verdad de un socialismo y de un comunismo todavía no realizados nunca? Pues hemos de decirlo: todavía no ha existido ninguna realidad socialista y comunista.

Para llegar a formular todas estas preguntas y poner en cuestión las respuestas ideológicas, habría que *superar las con-*

cepciones estrechas de la verdad y del error. La búsqueda de la verdad implica el error y no puede negarse el derecho al error (como hacía el estalinismo). Lo que se llama verdad y lo que se llama error plantean hoy problemas que no son nada fáciles de resolver. Ni siquiera sabemos dónde está la verdad y dónde está el error, y cómo separarlos en la actual historia mundial que parece precipitada en la marcha planetaria errante.

Se trata de superar el dilema: «libertad incondicionada del espíritu» o «ideología totalitaria». Se trata de emprender *la crítica interna de la ideología* y ante todo de la ideología estaliniana, prototipo nunca igualado todavía de la ideología totalitaria, que pretende englobar todas las dimensiones del pensamiento y todos los sectores de la realidad.

Pero se trata también de descifrar la verdad que se esconde en esa ideología. Convirtiéndola pura y simplemente en la expresión de los intereses de los burócratas, nos situamos en el mismo nivel de la alienación.

Es necesario un examen crítico de la *teoría bolchevique del papel del intelectual* en la conciencia de clase del proletariado. Considera que el intelectual aporta desde fuera la teoría revolucionaria al proletariado, al tiempo que se encuentra subordinado a él. El intelectual en cuanto «revolucionario profesional» queda sometido al partido. Una crítica del *¿Qué hacer?* de Lenin es indispensable.

¿Debe el intelectual abandonar su «mala conciencia» y su negatividad en nombre de la positividad definida por el partido? ¿Debe dejar de pensar y de hablar de una forma que no entre dentro de los límites estrechamente circunscritos?

El proyecto de *Ley de prensa* del gobierno Kadar anuncia que: «Todo el mundo puede expresar libremente y difundir sus ideas por medio de la prensa, si están en armonía con los intereses de la clase obrera y del orden político social y económico...» Ahí tenemos de nuevo la comedia jurídica de la libertad de expresión.

Nosotros nos proponemos *mantener abierto el sentido de las preguntas*, no exigir respuestas hechas, atrevernos a mantener los problemas abiertos; nos proponemos poner en cuestión constantemente todo lo que es, superar todo «idealismo» o «realismo». Mientras persistamos en querer reducirlo todo a las infraestructuras económicas y a las estructuras sociales, a la

objetividad y al movimiento supuestamente real, seguiremos sin tener en cuenta aquello de lo que la sociedad, el movimiento obrero y el de los pueblos colonizados —la vida misma— reciben su impulso y su arranque. Superemos, por tanto, la esterilidad terrible que se abate sobre la realidad social y sobre ese tipo de estudios. Planteemos la cuestión del sentido de todo eso. Atrevámonos a interrogar a la totalidad del devenir mundial, sin sucumbir a la obsesión de la ortodoxia totalitaria.

La meditación sobre el problema de las *relaciones del pensamiento y la conciencia con el movimiento llamado real*. Marx escribe: «Pero debemos considerar como un progreso real que desde el principio hayamos tomado conciencia tanto del carácter como del objetivo del movimiento histórico [del comunismo] y una conciencia que supera dicho movimiento». ¿Qué es de esa conciencia adquirida desde el comienzo y que supera el movimiento real?

III. LLAMADA EN FAVOR DE UN CIRCULO INTERNACIONAL DE LOS INTELECTUALES REVOLUCIONARIOS (*)

El papel propio de los intelectuales en el movimiento revolucionario.

Acontecimientos de inmensa importancia, los de Hungría en primera fila, acaban de conmover al mundo: nos ponen frente a nuestras responsabilidades. En Polonia, en Hungría, junto a los trabajadores en movimiento, los escritores, artistas, profesores, estudiantes se han comprometido sin reservas en el combate por la verdad. Han conseguido romper los tabúes que prohibían, con el pretexto de la defensa del comunismo, toda reivindicación auténticamente comunista. Su contribución a la lucha revolucionaria ha sido decisiva. Han probado de nuevo que el pensamiento y la palabra son una acción.

Dichos acontecimientos cuya importancia solamente puede compararse con la de la Comuna o la de la Revolución rusa, nos liberan de una auténtica opresión que todos sufríamos más o menos. Devuelven a los intelectuales revolucionarios su misión propia de intelectuales: buscar la verdad y decirla públicamente sin tener en cuenta ninguna prohibición, *someter los*

(*) Apareció en *Les lettres nouvelles*, núm. 49, mayo de 1957, y la redactaron Dionys Mascolo, Claude Lefort y Kostas Axelos.

acontecimientos a un examen crítico riguroso, denunciar las falsificaciones vengan de donde vengan, las mixtificaciones estén donde estén, poner en cuestión el presente dentro de la perspectiva de un cambio radical de las condiciones existentes. Teniendo en cuenta la opresión que sufría el propio pensamiento, no es exagerado llamar a esa misión: liberación del pensamiento revolucionario, democratización del pensamiento socialista.

De nosotros depende precipitar la derrota de una mentira que no es todopoderosa. Convocamos a todos los que no hayan renunciado al proyecto revolucionario a reanudar ese combate durante mucho tiempo desertado y que Saint-Just llamaba «la insurrección del espíritu humano».

Principio de un acuerdo.

La unión que deseamos no implica ninguna exclusiva. Se basa simplemente en el reconocimiento de ciertos principios.

La explotación del hombre por el hombre *plantea el problema fundamental de nuestra época.*

Ninguno de los regímenes existentes, ya sean capitalistas o se llamen socialistas, han resuelto dicho problema. Muy al contrario. Por una parte —mientras que persiste la opresión colonial en su forma tradicional— se desarrollan nuevas formas de dominación imperialista, *y, por otra parte, en el mundo entero aparecen* nuevas formas de explotación de los trabajadores.

Dicha explotación que reina en el mundo por todas partes, sabemos que simples reformas, que solamente apunten a arreglar las estructuras sociales actuales, no pueden suprimirla.

Función, acción y extensión del Círculo.

Convocamos a que se unan a nosotros en un Círculo, *no sólo a los intelectuales libres de toda pertenencia política, sino también a los que militan en las organizaciones, grupos o partidos de extrema izquierda —y que estén dispuestos a participar sin prejuicios en un trabajo común.*

Nuestra misión no es la de crear un partido nuevo, o de definir un programa político completo. Sería insensato creer que una iniciativa de ese tipo pueda corresponder a una agrupación de intelectuales. El Círculo *que fundamos se propone esencialmente instituir, dentro de un nuevo clima de pensamiento, un*

debate permanente entre los intelectuales revolucionarios, de todos los países y de todas las culturas, sin ninguna excepción. Los que al manifestarse así, se opongan al régimen en que viven, podrán conservar el anonimato en sus trabajos.

Este Círculo se reserva el derecho a intervenir siempre que los acontecimientos lo exijan, contra las propagandas oficiales, sus disimulos, sus deformaciones, sus mentiras. Pero su principal esfuerzo se destinará a un trabajo más radical y más difícil: el estudio de todas las cuestiones que suscitan la teoría, la práctica y las perspectivas *revolucionarias.*

Los problemas surgidos del movimiento obrero esperan no que se los resuelva definitivamente, sino que se los plantee sólidamente y clarifique. En primerísimo lugar nos dedicaremos a los que nos parecen hoy dominar la reflexión revolucionaria.

— El problema del poder (*dictadura del proletariado y democracia; función de los Consejos de trabajadores; destino del aparato estatal*).

— El problema de la organización socialista de la economía (*condiciones y contenido de una planificación socialista; lo que significa una gestión obrera de la economía*).

— El problema del o de los partidos revolucionarios.

— El problema de la evolución actual del capitalismo (*cómo apreciar los cambios que se han producido en la economía, en la técnica y en las capas sociales*).

— El problema de la explotación colonial *y de las formas nuevas de la dominación imperialista.*

— El problema de la función social del pensamiento y del arte (*libertad de investigación y de creación y ortodoxia; el totalitarismo ideológico; la cultura en una sociedad socialista*).

Que quienes compartan nuestros rechazos, nuestras exigencias y nuestras esperanzas —sean cuales sean sus opiniones sobre puntos políticos particulares— sepan encontrar la voz que nos han abierto los intelectuales húngaros y polacos.

París, noviembre-diciembre de 1956.

IV. DOCE TESIS LAGUNARES SOBRE EL PROBLEMA DE LA PRAXIS REVOLUCIONARIA (*)

1. El marxismo y los marxismos, combinándose cada vez más con otros elementos —cristianos, burgueses y positivistas, cientistas, sicoanalíticos, fenomenológicos, existencialistas, estructuralistas—, pueden contribuir todavía a animar ciertas investigaciones teóricas, sin dar, a pesar de todo, en las sociedades industriales avanzadas, un impulso decisivo a la praxis revolucionaria considerada de acuerdo con el esquema marxiano y marxista. Marxismo y marxismos realizan un trabajo medianamente productivo y problematizante, se integran en la teoría y en la práctica de su sociedad, viven su vida y su muerte.

2. Sin embargo, la sociedad industrial avanzada se transforma poco a poco en «capitalo-socialista», gracias sobre todo al desarrollo de la técnica.

3. En los países técnicamente atrasados, el marxismo amalgamado, no sin confusión, con otros elementos —religiosos, étnicos, nacionalistas, ideológicos—, desempeña todavía el papel de palanca de cierta transformación revolucionaria, que conduce igualmente a dichos países hacia un estado capitalo-socialista y tecno-burocrático, más o menos colectivizado, hacia la sociedad estatizada más que socializada, sociedad planificada y planetaria.

4. Las investigaciones sociológicas que pretenden ser o se dicen marxistas, van perdiendo progresivamente su carácter específico, se mezclan con otros tipos de investigación y tienden hacia una vulgarización. El conjunto teórico del marxismo en cuanto tal ha dejado de existir, en tanto que el marxismo teórico se suprime al generalizarse, pero edulcorado y vuelto inofensivo. La ola del progresismo invertebrado se hace cargo de él.

5. El análisis marxista ha retrocedido ante sus propias posibilidades, tanto en los países capitalistas como en los que invocan el socialismo. El marxismo no se pone a sí mismo en cuestión de forma suficiente y no interroga de forma suficientemente radical.

(*) Estas tesis constituyen en cierto modo la plataforma histórico-política de *Arguments*.

6. No obstante, la famosa transformación del mundo se está produciendo de acuerdo con un esquema mixto e impuro. Los proyectos de los transformadores, de los reformadores y de los «revolucionarios» resultan, a su vez, transformados en y por el movimiento histórico que avanza con malentendidos y compromisos.

7. Los movimientos socialistas han fracasado porque nuestro objetivo radical «fracasa», al realizarse por aproximaciones. Su propio proyecto era demasiado ideológico y abstracto, no pensaba en profundidad y desconocía su origen, su marcha y su objetivo. Era demasiado utópico y debía sufrir la prueba de la vulgaridad. El mismo era demasiado vulgar y no podía mantener la utopía como una esperanza escatológica e infantil. De entrada el proyecto revolucionario y socialista estaba afectado por lo que pretendía negar.

8. El llamado bloque socialista —ya bastante policéntrico— parece traumatizar a los que pretenden ser marxistas y socialistas abiertos, comunistas democráticos y liberales. Siguen siendo incapaces de comprender el juego de las realidades sociales, el papel de la violencia, de la opresión y del Estado. Sobreestiman o subestiman lo que se hace y se dice, sin saber cómo interpretarlo exactamente.

9. Las sociedades industriales avanzadas marchan hacia un capitalo-socialismo de Estado, mantienen la dominación, el poder y la explotación de acuerdo con sus formas cada vez más mediatizadas, y nos hacen ver obscuramente que la autogestión total de la sociedad socializada, la supresión de todo tipo de dominación, es un mito. La sociedad burguesa, en su proceso de colectivización y de universalización, socializa el individualismo, engloba y neutraliza sus «impugnaciones», integra mejor o peor sus críticas, debilita y reconoce las revueltas parciales, aboliendo la distinción entre lo verdadero y lo falso, la libertad y la no libertad.

10. La izquierda tiene por fuerza que participar en la comedia histórica de la estatización burocrática; sus propias tareas se confunden con las tareas generales que expresan a la vez intereses particulares y universales. Si es demasiado negativa, no hace nada. Si es demasiado positiva, se incorpora al sistema. Si sigue el camino del medio, contribuye a la medio-

cridad reinante. Dinamizar las contradicciones y los antagonismos no está en su mano, porque la situación de conjunto digiere contradicciones y antagonismos y a sus portadores con ellas. Las protestas de la izquierda siguen siendo inoperantes y vacías; mantiene la voz de cierta exigencia, pero dicha exigencia es demasiado imprecisa.

11. El proletariado de los países técnicamente desarrollados se integra de forma pequeño-burguesa en la marca global; su ser y su conciencia se disuelven en el proceso que apunta al bienestar general. El motor de dicho proceso, tanto capitalista como socialista, sigue siendo el beneficio. Crisis agudas no son de prever, y la praxis revolucionaria de los países «avanzados» no la ejecutan los teóricos y profesionales de una revolución que no llega. Ni siquiera resulta posible, y la lucha de clases —extraordinariamente desdibujada— ha dejado de tener la revolución por horizonte. Prácticas de reforma y de modernización se despliegan sin brillantez. Los países «atrasados» se encaminan hacia las conquistas de la Revolución francesa y burguesa; en muchos casos el marxismo es el instrumento de su emancipación y de su industrialización.

12. La teoría —y su perspectiva práctica— de Marx y del marxismo sigue cogida entre el yunque de la filosofía política de Hegel, y de lo que ésta expresaba, y el martillo del diagnóstico nihilista de Nietzsche (desprovistos de toda convocación al espíritu y de todo romanticismo). Mientras que la era planetaria prosigue su marcha errante, intenta acceder al lenguaje y confunde a sus actores. La negatividad se esconde bastante bien por el momento.

V. LA REVISTA Y LA COLECCION «ARGUMENTS»

Dentro de la relativa efervescencia del año 1956 se creó la revista *Arguments*. Cierto clima histórico parecía favorecer algunas investigaciones y reagrupamientos de quienes habían abandonado el P. C. y no encontraban su lugar en otra parte. Cuando algunas voces quieren manifestarse y no pueden hacerlo a través de las tribunas existentes, llega el momento de crear una nueva. El primer número de aquellos «*Cahiers de recherches et de discussions*» salió a principios de 1957. Se pu-

blicaron veintiocho números, de periodicidad trimestral, la mayoría de ellos números especiales dedicados a un tema. Paralelamente organizamos algunos debates públicos y contradictorios sobre nuestros temas de discusión. Nuestro esfuerzo principal consistía en plantear hitos para un postmarxismo. La revista estaba animada por Edgar Morin y yo y por Jean Duvignaud, Roland Barthes, Pierre Fougeyrollas, François Fejtö. La editaban las Editions de Minuit. A finales de 1962, en pleno desarrollo, se suspendió voluntariamente. Se detuvo cuando tomamos conciencia de que había recorrido el ciclo que podía recorrer. Como demixtificadores todavía bastante mixtificados, habíamos perseguido la empresa que apuntaba al establecimiento de una especie de comunidad. Pero el grupo estalló también: teórica y humanamente, erótica y políticamente. Como debía ser (1). La colección «Arguments» que fundé en 1960, prolonga, amplifica y profundiza el esfuerzo de la revista. La revista y la colección *Arguments* han tenido y creado relaciones con las revistas *Ragionamenti* (Milán), *Passato e presente* (Roma) —y después con la colección *Argomenti* (Milán)— *Etudes* (Bruselas), *Dialoog* (Amberes), *Das Argument* (Berlín), *Praxis* (Zagreb), *Aletheia* (París), así como con el filósofo polaco Kolakowski (de Varsovia), aunque cada uno de los grupos y de los individuos siga su propia deriva.

Así definíamos las tareas de la revista, en un prospecto, en el momento en que *Arguments* entraba en su quinto y penúltimo año:

Desde el principio, queríamos:

1. *Revisar*, sin límite alguno, las ideas recibidas y las ideologías corrientes; ejercer una *critica radical*, sin dogmas ni prohibiciones, con respecto a la realidad y al pensamiento dominantes o supuestamente revolucionarios; *poner en cuestión* todos los aspectos del mundo contemporáneo —sociales, políticos, humanos, literarios y artísticos, científicos y filosóficos— para que surjan sus problemas y su crisis.

2. Dar a conocer textos importantes, desconocidos o no

(1) Edgar Morin y yo, cada uno por su lado dimos las razones de la suspensión voluntaria en el último número de la revista (27-28, 1962). Mi texto se volvió a publicar en *Vers la pensée planétaire*, páginas 191-192).

reconocidos, mantenidos voluntariamente al margen por los representantes de la cultura oficial y por las vanguardias cerradas, por razones diferentes pero no carentes de una base común: el mantenimiento de la comodidad intelectual. Así, hemos traducido y discutido textos de Th. W. Adorno, L. Bolk, M. Heidegger, K. Korsch, G. Lucàks, H. Marcuse.

3. Abrir debates y organizar confrontaciones sobre los grandes problemas del momento: la evolución del «comunismo» postestaliniano, la crisis francesa, la descolonización, el tercer mundo, el problema mundial, la crisis de la civilización y de la cultura, la clase obrera actual, la burocracia. Dichos problemas se encuentran situados e iluminados de una forma que no excluye las divergencias y los desacuerdos. Al contrario, *Arguments* se esfuerza por plantear los problemas en la forma de la confrontación, pues los redactores aceptan sus diferencias como fermentos del diálogo.

Los objetivos que nos hemos asignado se han perseguido efectivamente —no sin ensayos y errores— y seguirán siendo nuestros objetivos primeros. Nuestras investigaciones y nuestras discusiones han dado ya algunos frutos. Sin embargo, nos falta amplificar y profundizar más dicho esfuerzo, volverlo todavía más cuestionante y productivo.

A través de nuestras confrontaciones debe dibujarse una orientación propia: en el seno y más allá de *la crisis* de nuestra época, hemos de comprender *la mundialización de los problemas, la era planetaria de la técnica, la suerte y las experiencias de nuestra vida* real e imaginaria, privada y pública. Así puede y debe ponerse de manifiesto un nuevo espíritu de investigación y de discusión, a la vez atento al presente y anticipador, lúcido y prospector. Solamente una *interrogación global y multidimensional*, solamente un *pensamiento cuestionante* pueden captar lo que es y se hace, abriendo al mismo tiempo el porvenir.

De forma todavía más clara que en nuestros comienzos, tenemos conciencia de oponernos al conservatismo intelectual, y nos damos cuenta de que ese conservatismo engloba el seudoprogresismo y la vulgata marxista. De forma todavía más clara, pensamos que nuestra función no es la de fundar una capilla o una escuela, sino de volver a iniciar por todas partes la crítica y el pensamiento no escolástico. Más claramente aún, sentimos

una insatisfacción profunda ante toda observación que no esté en movimiento y que no se observe a sí misma, todo pensamiento que no afronte sus propias contradicciones y enmascare las contradicciones de lo real, toda filosofía que se reduzca a la palabras-clave y que no se ponga a sí misma en cuestión, toda palabra particular que se aísle del devenir mundial.

Y ahora voy a dar el texto del prospecto y del catálogo que presentaba la colección «Arguments»:

La colección «Arguments», que sucede a la revista *Arguments*, se propone contribuir a la investigación fundamental, abordando los problemas cruciales del *pensamiento filosófico*, de la *historia*, de la *economía*, de la *política*, de la *sicología* y de la *siquiatría*, de las *letras* y de las *artes*, para extraer sus estructuras y sus significados, incluso su no sentido, sus orientaciones y sus juegos nuevos. Quisiera integrar las conquistas de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del hombre, así como del marxismo, del sicoanálisis, de la fenomenología, de la filosofía de la existencia y del estructuralismo para preparar, en esta aurora —tan problemática— de la *era planetaria*, un pensamiento nuevo y multidimensional, productivo y cuestionante, un pensamiento que se ponga a sí mismo en cuestión y que se atreve a afrontar la verdad como *marcha errante* (1).

Se esfuerza por captar simultáneamente el devenir pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento, escrutando el devenir histórico que va de los pueblos arcaicos, de Oriente y de Asia, a través de Grecia y Roma, el judeocristianismo y el Islam, a la época moderna y contemporánea, marcada por las sacudidas revolucionarias y las nuevas consolidaciones. Al mismo tiempo debe escrutarse el devenir del pensamiento que va de Heráclito a Hegel, y, a través de Marx y del marxismo, Nietzsche y Heidegger, plantea cuestiones inéditas. El devenir mundializante acaba en un mundo globalmente moderno, nuevo, planetario. Nuestro astro errante libera las fuerzas de la planificación y de la vulgaridad, se convierte en el campo de una inmensa experimentación y pide que lo interroguemos.

---

(1) El primer libro de conjunto sobre la revista y la colección "Arguments" (de Louis Soubise: *Le marxisme après Marx* (1956-1965); *Quatre marxistes dissidents français*, Aubier Montaigne, 1967) entiende de forma demasiado estrecha aquel intento, al situarlo dentro del marco y de los límites marxistas.

La exploración y la puesta en cuestión deben afectar también a las grandes totalidades y a las grandes metodologías. El *pensamiento* y el *lenguaje*, y su toma a cargo por parte de la lógica, la dialéctica y la lingüística, el problema de los *mitos*, de *Dios* (aún muerto) y de lo *sagrado*, que se encuentra con el de la mitología, de la teología y de la religión, el *universo* y la *naturaleza*, de que tratan la cosmología y las ciencias de la naturaleza, exigen una investigación y una meditación profundas y renovadas. Lo mismo ocurre con el *hombre* y la *sociedad* afrontados por la antropología, la psicología, la sociología y la política, cuyo ser en devenir está inacabado, si no es inacabable, aspiración a la conciencia y falsa conciencia, vida privada y vida pública, eros y civilización, guerra y paz, tradición y revolución se entregan sin cesar a un combate que nos oculta el sentido —si lo hay— de su desenlace. En cuanto a la *prosa* y la *poesía*, las *artes* y las *técnicas*, que cada vez rechazan más la metodología de una crítica literaria y una estética tradicionales o vanguardistas, nos enfrentan con lo que se llama real y con lo que se llama imaginario y nos exigen un esfuerzo de orientación inhabitual.

En un mundo en que lo antiguo y lo nuevo, la crisis que enmascara su carácter permanente (con todas las restauraciones) y la crítica que pretende ser radical (con y sin tabúes), la unidad y las diferencias, lo racional y lo absurdo, lo serio y lo grotesco, el miedo y la esperanza están inexplicablemente mezclados y dominados por el poder máximo, la técnica, la antigua y futura pregunta surge de nuevo: *¿Qué es el ser en devenir del mundo?*, aun cuando superemos toda idea o toda realidad de un fundamento, abriéndonos a una aprehensión y experiencia del *tiempo* en cuanto *juego*.

Sin embargo, la colección «Arguments» no pretende edificar una visión del mundo o una enciclopedia del saber; no aspira al cómodo universalismo o a la consolidación de una doctrina. Se abre a las contradicciones y a las divergencias, a los desacuerdos y a la contingencia necesaria; se atreve a ir contra corriente, a dar la palabra a las corrientes subterráneas que fecundan la escena oficial y las vanguardias cerradas. Intenta poner de manifiesto —aun cuando este siglo se oponga a ello— un estilo de pensamiento, y a ser posible de acción, atento al presente y anticipador, lúcido y prospector, apto para captar

el pasado, lo que es y se hace, y para abrir al mismo tiempo el porvenir.

Las publicaciones de la colección se articulan de acuerdo con un plan a la vez sistemático e histórico, teniendo en cuenta que siempre hay dimensiones por explorar y rúbricas que llenar y que cada clasificación contiene una parte de arbitrariedad, pues los órdenes pueden permutar.

I. EL DEVENIR-PENSAMIENTO DEL MUNDO Y EL DEVENIR-MUNDO DEL PENSAMIENTO

El movimiento de la historia
(Algunas etapas)

Karl. A. Wittfogel: *El despotismo oriental. Estudio sobre el poder total.* Traducido del inglés. Prefacio de Pierre Vidal-Naquet.

François Châtelet: *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento histórico en Grecia.*

León Trotsky: *De la revolución (Curso nuevo, La revolución desfigurada. La revolución permanente. La revolución traicionada).* Traducido del ruso. Prefacio de Alfred Rosmer.

León Trotsky: *El movimiento comunista en Francia* (1919-1939). Textos escogidos y presentados por Pierre Broué.

León Trotsky: *1905.* Seguido de *Balance y perspectivas.* Traducido del ruso.

Edward Hallet Carr: *La revolución bolchevique* (1917-1924). *La formación de la U. R. S. S.* Traducido del inglés (2 volúmenes).

Pierre Broué y Emile Témime: *La revolución y la guerra de España.*

Pierre Broué: *El partido bolchevique. Historia del P. C. de la U.R.S.S.*

Henri Lefebvre: *El fin de la historia.*

El movimiento del pensamiento

(De los presocráticos a los metafilósofos)

Kostas Axelos: *Heráclito y la filosofía. La primera aprehensión del ser en devenir de la totalidad.*

Gilles Deleuze: *Spinoza y el problema de la expresión.*
Novalis: *La Enciclopedia.* Traducido del alemán y presentado por Maurice de Gandillac.
G. W. F. Hegel: *Propedéutica filosófica.* Traducido del alemán y presentado por Maurice de Gandillac.
Kostas Axelos: *Marx, pensador de la técnica. De la alienación del hombre a la conquista del mundo.*
Georg Lucàks: *Historia y conciencia de clase. Ensayos de dialéctica marxista.* Traducido del alemán. Prefacio de Kostas Axelos:
Karl Korsch: *Marxismo y filosofía.* Traducido del alemán. Prefacio de Kostas Axelos.
Eugen Fink: *La filosofía de Nietzsche.* Traducido del alemán.
Eugen Fink: *El juego como símbolo del mundo.* Traducido del alemán.
Jean Beaufret: *Diálogo con Heidegger.*
Jacques Derrida: *La cuestión del ser y la historia. Nueve lecciones sobre Heidegger.*
Pierre Fougeyrollas: *Contradicción y totalidad. Surgimiento y despliegue de la dialéctica.*
Henri Lefebvre: *Introducción a la modernidad. Preludios.*
Henri Lefebvre: *Metafilosofia. Prolegómenos.*
Kostas Axelos: *Hacia el pensamiento planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento.*
Kostas Axelos: *Argumentos de una investigación.*
Kostas Axelos: *El juego del mundo.*

II. LAS TOTALIDADES Y LAS GRANDES APROXIMACIONES

El hombre y la sociedad

(Antropología, ética, psicología, sociología, política)

Georges Lapassade: *La entrada en la vida. Ensayo sobre el carácter inacabado del hombre.*
Georges Bataille: *El erotismo.*
Gilles Deleuze: *Presentación de Sacher-Masoch.* Seguido del texto íntegro de *La Venus de las pieles.*
Herbert Marcuse: *Eros y civilización. Contribución a Freud.* Traducido del inglés.

Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.*

Herbert Marcuse: *Hacia la liberación. Más allá del hombre unidimensional.*

Ludwig Binswanger: *Ensayos de antropología fenomenológica. Introducción del análisis de la presencia.* Traducido del alemán (en preparación).

Carl von Clausewitz: *De la guerra.* Traducido del alemán. Prefacio de Camille Rougeron. Introducción de Pierre Naville.

Rudolf Hilferding: *El capital financiero.* Traducido del alemán (en preparación). Prefacio Yvon Bourdet.

Joseph Gabel: *La falsa conciencia. Ensayo sobre la reificación.*

Günter Andres: *El hombre, esa antigüedad.* Traducido del alemán (en preparación).

Wilfrid Desan: *El hombre planetario.* Traducido del inglés. Postfacio de Kostas Axelos.

Kostas Axelos: *Por una ética problemática.*

René Loureau: *El análisis institucional* (en preparación).

El lenguaje y las artes
(Lingüística, poética, crítica literaria, estética)

Roman Jakobson: *Ensayos de lingüística general.* Traducido del inglés. Prefacio de Nicolas Ruwet.

Roman Jakobson: *Afasia y lenguaje infantil.* Traducido del inglés y del alemán (en preparación).

Otto Jespersen: *Filosofía de la gramática.* Traducido del inglés.

Luis Hjelmslev: *El lenguaje. Una introducción.* Traducido del danés. Prefacio de A. J. Greimas.

Luis Hjelmslev: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje.* Traducido del danés.

Harold Rosenberg: *La tradición de lo nuevo.* Traducido del inglés.

Maurice Blanchot: *Lautréamont y Sade.* Con texto íntegro de los *Cantos de Maldoror.*

Boris de Schloezer y Marina Schriabine: *Problemas de la música moderna.*

Edgar Morin: *El cine o el hombre imaginario.*

Ludovic Janvier: *Por Samuel Beckett.*

Bruce Morrissette: *Las novelas de Robbe-Grillet.* Prefacio de Roland Barthes.

Es evidente que algunos otros escritos se inscriben también en la perspectiva de «Arguments». Todos esos esfuerzos, los de «Arguments» y los otros, no llegan a la constitución de un grupo, de una ortodoxia o incluso de una «escuela» de pensamiento o de un frente. Las líneas están rotas y se mezclan. Ninguna ortodoxia sale ganando. Al mismo tiempo, el cuestionamiento de la mayoría de los autores no es bastante radical y no elucida «suficientemente» sus presupuestos: los pormenores y los intríngulis permanecen demasiado en la sombra. En un mundo que vive el fin de la historia, si no el comienzo del fin de la «historia» y en el cual la exigencia de cambiar el mundo se vuelve cada vez más problemática, los fermentos de la negatividad no se dejan tomar a cargo fácilmente por un movimiento. Escribir y editar libros, aunque siga siendo necesario todavía, es insuficiente. No obstante, la colección «Arguments» prosigue el intento de elucidar una nueva orientación global y poliscópica. Por lo que se refiere a su autocrítica, su hora no parece haber sonado todavía.

HACIA UN PENSAMIENTO PLANETARIO(*)

I.—*¿Cómo llegó usted a escoger Marx pensador de la técnica como tema de su tesis de doctorado?*

Porque, desde la edad de dieciséis años, Marx ha sido quien más me ha preocupado. Constituye a la vez el resultado de la filosofía occidental desde Heráclito, la puesta en cuestión más consecuente del mundo contemporáneo, la denuncia de todas las alienaciones, y prepara él mismo los caminos para su superación. La tercera razón era la que sobre todo pedía que se la verificase. Los acontecimientos históricos concretos y la meditación han contribuido a ello.

II.—*¿En qué sentido le han permitido los acontecimientos históricos concretos verificar esa primera intuición?*

Porque el marxismo, tal como se encarnaba en el P. C., combatía el mundo existente y provocaba el nacimiento de un nuevo sistema burocrático, que exigía que se lo superase. No era la solución definitiva del enigma de la historia, aunque se presentase como tal. Durante toda la segunda guerra mundial, yo creía que los acontecimientos iban a desembocar en un socialismo universal. Poco a poco fui viendo que la U. R. S. S. era un Estado burocrático, que se anexionaba los estados de las democracias populares, y que el destino de la emancipación total de la humanidad —preconizado por Marx— no descansaba en los comunistas. Desde el final de la segunda guerra mundial, me puse a pensar que la acción práctica dejaba en suspenso demasiadas cuestiones teóricas que exigían que un pensamiento que no reconociese ningún tabú se hiciese cargo de ellas.

(*) Respuesta a ocho preguntas formuladas por Alain Jouffroy. Aparecido en *Combat* (25 de mayo de 1961).

III.—*¿Qué fue lo que le impulsó a invocar un pensamiento que no reconozca ningún tabú?*

Experimenté cómo el marxismo, que se presentaba como un pensamiento radical e interrogativo, se constituyó en poder y en ortodoxia. Dejó de hacer lugar alguno para las cuestiones más dramáticas de la crítica del marxismo. Sentí la necesidad de remontar hasta el propio Marx y ver cómo, ya en su obra, el impulso del pensamiento cuestionante estaba muchas veces detenido.

IV.—*¿Por qué no pudo el propio Marx hacer la teoría de la práctica?*

Porque quiso rizar el rizo demasiado deprisa. Al pensar que la humanidad solamente se proponía las tareas que podía resolver, no pensó que el problema de la humanidad quizá carezca de solución. La práctica propone soluciones concretas y cotidianas, pero no llega a responder a la pregunta fundamental: ¿cuál es la relación del hombre con el mundo?

V.—*¿Cree usted que la misión del pensamiento es resolver ese problema?*

El pensamiento es a la vez infinitamente más humilde y más humilde y grandioso. Corrompe la opacidad de lo positivo, pone en práctica la negatividad liberadora, pero no propone solución. La propia idea de una solución global y definitiva le repugna. Es ese diálogo con el mundo, diálogo que carece de conclusión.

VI.—*En su tesis:* Marx pensador de la técnica, *que ha concebido usted como un libro y no como un trabajo académico, ¿cuál es la marcha de su pensamiento?*

Se trata de una triple continuación del problema de la alienación: en primer lugar, la descripción de la alienación económica, social, política, existencial, ideológica, es decir, de todo lo que vuelve al hombre extraño a sí mismo y al mundo. Después, se trata de la perspectiva de la superación de la alienación, gracias a lo que Marx llamaba el naturalismo, el humanismo y el socialismo realizados. Efectivamente, Marx pensaba (con mucho optimismo) que el hombre podría coincidir íntegramente con la naturaleza, con su propio ser y con la sociedad de los hombres. En tercer lugar, se trataba de mos-

trar los problemas que plantea ese proyecto de la conquista del mundo por y para el hombre. En el dominio de la economía y de la política, de las profundidades de la vida humana, del arte, de la poesía, y de la filosofía, se esconden problemas que siguen abiertos de par en par y que carecen de solución satisfactoria alguna. Nuestra misión —en el umbral de una historia que comienza a volverse mundial— consiste quizás en mostrarnos serenos con respecto a las exigencias de la técnica y de la práctica, y en aprender a soportar las preguntas embarazosas y abiertas.

VII.—*En su opinión, ¿había Marx previsto el «pensamiento planetario»?*

Marx pensó la historia mundial, la mundialización de los problemas. No vio que esa historia mundial sería al mismo tiempo *planetaria*. La época planetaria abarca y comienza a tiemplo *planetaria*. La época planetaria abarca en un destino común a todos los habitantes de nuestro planeta y comienza a mostrarnos lo que el mundo *es*. *Planetario* significa *errante*. Nuestro astro, la Tierra, se lanza en una carretera errante, sin saber por qué emprende la conquista del espacio y del tiempo, en nombre de qué sus habitantes, más desamparados que nunca, deben reconocer a la vez la necesidad de su conquista y su devenir errante. Verdad y marcha errante no se oponen artificialmente, constituyen las dos caras de la misma moneda. Eso es lo que, en esta mitad del siglo veinte, debemos empezar a vislumbrar.

VIII.—*¿Cuál es, entonces, la tesis de su tesis?*

Mi idea central es socrática, es decir, irónica. Se remonta a Marx, para mostrar toda su genialidad y su limitación. Dialoga con él, continúa sus cuestiones, *pone en cuestión*. Marx pedía que no se tratase a Hegel como «perro muerto»: los marxistas ortodoxos y los antimarxistas tratan a Marx como «perro muerto». Marx sigue vivo y nos exige que realicemos su profecía, después de habernos enseñado él mismo que toda victoria conduce a una derrota. Por encima de la distinción entre «victoria» y «derrota», he intentado abrir el horizonte de un pensamiento que se atreva a hacerse cargo de todo lo que concierne al presente y al porvenir de nuestra humanidad. La última palabra no pertenece al hombre, sino al mundo que engloba a los hombres.

LOS JUGUETES DE LA TECNICA PLANETARIA (*)

Después de los satélites

¿Ayudará el satélite artificial, en quien todo el mundo tiene fijos los ojos, a ver mejor, sobre todo a los que miran sin ver nada? ¿Ayudará a hacer comprender que la técnica constituye ahora el destino del mundo, el cual, más que «mundial» (en el sentido moderno y estrecho del término) se vuelve planetario? ¿Ayudará a hacer comprender que el globo se está unificando —gracias a la técnica—, con lo que las disputas política e ideológicas se vuelven francamente tragicómicas sobre el escenario de su inmenso teatro? ¿Ayudará a hacer comprender que la humanidad entera se lanza a una carrera errante, *errante* por *planetaria* y no por arbitraria o no verdadera?

Es cierto que han sido los hombres los que han lanzado ese satélite. Los hombres puestos en movimiento por la técnica. ¿Es casualidad que el régimen que invoca el socialismo haya sido el que ha fabricado y lanzado el satélite artificial? No por ello el problema de los satélites reales sigue siendo menos agudo. Inextricables son los lazos que enlazan hoy lo natural, lo real y lo artificial.

El círculo de la totalidad se abre y deberíamos empezar a ver que la totalidad nunca es empírica: no forma un ensamblaje coherente compuesto de todos los hechos conocidos o fabricados por nosotros los hombres (como pretende Lucàks incluso el joven). La totalidad no se abre solamente, en el espacio y en el tiempo, al espacio y al tiempo. Abre su horizonte Se abre.

Apenas sabemos hasta cuándo realizarán los spútniks su

(*) Aparecido en *Arguments* (núm. 5, 1957).

movimiento de rotación alrededor de la tierra. Tampoco sabemos cuál es el sentido del movimiento de rotación en el que estamos cogidos. Aunque las cosas aparezcan como cogidas en el devenir de un extraño engranaje.

Sin embargo, la subida hacia el cielo, la carrera en pos de las estrellas, la aventura cósmica no deberían volvernos insensibles a lo que todavía ocurre en la tierra, a lo que sigue desarrollándose sobre la superficie de nuestro pequeño planeta. Los caballeros andantes, de alma ardiente, se desplazaban solamente de un *lugar* (terrestre) hacia otro lugar; bajo un cielo cargado de promesas y de amenazas, partían a la conquista del Graal. Los caballeros andantes se han vuelto imposibles. «Ya *Don Quijote* expió el error de creer que la caballería andante era compatible con todas las formas económicas de la sociedad», escribe ese gran admirador de Cervantes que fue el autor del *Capital.* Pero no por ello la muerte de los caballeros andantes da la luz a los hijos del cielo y de la tierra de alma ardiente. En la tierra, la especie humana no escapa a la vulgaridad de su vida y a la insignificancia de su muerte. Bajo signos capitalistas evolucionados o «socialistas», la especie humana se vuelve intensamente pequeño-burguesa, generaliza la mediocridad, se mueve entre la grisalla. La humanidad planetaria está amenazada de verse sentada delante de la «tele» mirando distraídamente las estrellas —artificiales o no— o incluso saliendo a la conquista de otros astros para instalar en ellos su miseria y su organización de la riqueza, para perpetuar y amplificar sus sórdidas querellas matrimoniales y sus disputas grotescas. La posibilidad existe: de ahora en adelante la humanidad podrá, por paquetes, ir a visitar y conquistar otros astros errantes, con esa alma vacía que anima a los turistas pequeño burgueses que van a ver Venecia y a los comerciantes que fundan una nueva tienda de ultramarinos de acuerdo con una fórmula inédita.

ARTE, TECNICA Y TECNOLOGIA PLANETARIOS(*)

I

El arte se llama desde los griegos *techné*. Es revelación y producción en el seno de la totalidad *fisis-logos*. Su secreto parece residir en la *poiesis* (creación).

1. Para los griegos el arte consiste esencialmente en una imitación productiva y reveladora de la fisis divina.
2. Para los *cristianos* el arte se convierte en re-creación de criaturas creadas por el Creador absoluto (Dios).
3. Para los *modernos* (europeos) el arte se constituye en la producción por el sujeto (el *ego*) de objetos, en un mundo que es el de la representación.

Así producción y consumo van enteramente ligados: cada uno de ellos envía a su complemento necesario. El arte deja de ser «natural» y «divino»; ya no es absoluto ni sagrado. Se convierte en «cosa mental» (Da Vinci) y humana. El arte entra entonces en el área de la estética. Fin del arte significa: fin en cuanto a su destino supremo. Eso fue lo que Hegel, Marx, Nietzsche y Heidegger comenzaron a ver y a decir. Esa misma época es la del nihilismo, donde el todo se vuelve hacia la nada. El gran artista del Renacimiento que fue Da Vinci ya supo reconocer que: «La nada no tiene medio y sus fronteras son la nada Entre las grandes cosas que podemos encontrar entre nosotros, el ser del no-ser es la más grande». Nihilismo significa: ya no hay verdad, absoluto. El arte se va haciendo cada vez más parte, con bastante gratuidad, de una vida anodina y «soñada».

(*) Conferencia pronunciada el 20 de septiembre de 1966 en Estocolmo, el 24 de noviembre de 1967 en la universidad de Lausanne, el 19 de diciembre de 1967 en Bruselas y el 9 de mayo de 1968 en la universidad popular de Belgrado. Publicada en *Fylkingen*, Estocolmo, núm. 2, 1967 y en *Opus international*, núm. 5, 1968.

4. La modernidad conduce a la era *planetaria*. Dicha era es global y mundial, errante, allanadora y vulgarizadora, planificadora, calculadora y combinatoria. Para la época planetaria el arte se convierte —más allá de los «sujetos» y de los «objetos», con el paso cortado y en vías de superación— en una producción errante, sin *prototipos* o *modelos*, fluida y abierta. Se une a la técnica.

II

La técnica, que también se llama *techné*, consiste en la producción y transformación de todo lo que es. Arte y técnica tienden a unificarse. La técnica debe comprenderse en el sentido más global y radical: abarca todas las técnicas efectivas e imaginarias: de la gramática al erotismo, desde la escritura hasta la fabricación de sueños. ¿No entra en la indiferencia el secreto de la diferencia entre el arte y la técnica?

De todas formas, la técnica es la que es el motor de la época planetaria, que superdetermina todos los sectores culturales y los demás. La técnica, que forma parte de los grandes poderes que rigen el mundo —mitos y religión, poesía y arte, política, filosofía y ciencias— movidos ellos mismos por las fuerzas elementales —el lenguaje y el pensamiento, el trabajo, el amor y la muerte, la lucha y el juego—, se presenta cada vez más como la configuración dominante del juego del hombre y del juego del mundo.

III

De entrada la *techné* envía al *logos* (lenguaje y pensamiento). La reunión del arte y de la técnica se hace en y por la *tecnología*. La tecnología debe comprenderse como se comprendieron la teología, la cosmología, la biología, la sicología, la sociología y de forma todavía más vasta y contundente. Pues constituye el andamiaje de todo lo que es y se hace. El secreto del *logos* y de la *techné* (arte y técnica) reside en la tecnología.

Dicha tecnología no existe todavía en cuanto tal. Está empezando su obra. Elimina la Naturaleza. Elimina a Dios. Elimina al Hombre. Se pone a descomponer de arriba a abajo y a organizar totalmente «nuestro» astro errante y parte a la conquista

del espacio cósmico, pues el problema del tiempo le sigue cerrado todavía. Nos obliga a considerar a los seres y las cosas más allá de todo pesimismo u optimismo, penetra en todo y contiene todo, movida ella misma por poderes mitológicos de los que no toma conciencia.

La civilización mundial de la época planetaria podría, más allá del fin de los tres absolutos —Naturaleza, Dios, Hombre—, mostrar y jugar el *juego del mundo*, mundo que ni tiene un sentido ni es absurdo, dentro de la combinatoria universal de todas las constelaciones y reglas. Así, no es sólo el arte lo que es un juego, como muchas veces se ha observado; todo es en y por el juego del mundo. El hombre juega dicho juego y se ve burlado por él. Todo parece indicar «el fin del hombre». El hombre marcha hacia su fin. Que durará mucho tiempo. El juego de la combinatoria que va a desarrollarse es ilimitado —pero finito—. Dicha combinatoria sigue siendo una combinatoria de la finitud. Las máquinas electrónicas, las calculadoras y los ordenadores van a desplegar su enorme poder, plantear no pocos problemas y aportar innumerables soluciones. Sin embargo, podrán elucidar el alcance de una palabra poética que pronunció esta frase: «¿Tenía quizás el rey Edijo un ojo de más?». Hölderlin fue quien formuló esa pregunta: ¿porque iba hacia la locura o a pesar de lo que llama locura? ¿Loco porque lo dijo? Y si hoy formulásemos con toda sobriedad la pregunta: ¿tenemos un ojo de más o de menos? ¿Y cuál?

Durante el juego del mundo, tomado a cargo por el juego combinatoria de todas (?) las metodologías y reglas, los problemas relativos a la información y a la comunicación resultarán afectados por una irremediable sospecha. Todo acercamiento será inseparable de un alejamiento. Todo se desplegará entre el todo y el nada, y sobre los raíles de un nihilismo que, al nihilizarlo todo, se aniquilará a sí mismo. En ese juego mundial provocador, en el desarraigo general, ¿sabrán la poesía y el arte ser esa producción aleatoria —y producción de lo aleatorio—, abierta, fluida, sin prototipos o modelos, que traiga algo nuevo al mundo? Pero, ¿qué significa lo nuevo? ¿Hasta qué punto juega el juego algo ya jugado? Múltiples descodificaciones se realizarán y se romperán, entre la comprensión y la incomprensión, pues la comprensión seguirá siendo muy problemática. Lo visible y lo consciente, lo audible y lo construido no son sino

islotes dentro del océano de lo invisible, de lo inconsciente, del silencio, de lo caótico. El diálogo con ese hacer ya no acaba en una obra de arte más o menos culminante; perseguido de varias maneras a la vez, dará resultados y se averiará.

En la conjunción de hoy y de mañana, ninguna de las doctrinas filosóficas reinantes —y son poco numerosas— llega a abrir un campo a la cuestión del arte, de la técnica y de la tecnología planetarias. Cristianismo e idealismo, humanismo burgués y socialismo marxista, positivismo lógico, fenomenología, existencialismo y estructuralismo, aunque se repartan el escenario visible, llevan dentro de sí los gérmenes de la muerte y no son bastante fecundos. No se trata de vivir en el sueño de lo total y de lo entero, de esperar una síntesis armoniosa de todas las artes y una identificación del arte (poético) y de la vida (prosaica). No se trata de tender hacia lo que encuentra eco o no —¿dónde, cuándo, cómo, por qué, entre quiénes? Se trata, quizás, de abrirse a la pregunta: ¿Cómo se jugará, artística y técnicamente, poética y teóricamente —tecno-lógicamente— el juego del mundo, más allá del fin del humanismo y de la última figura de lo absoluto que fue y es todavía, en cierta medida, el hombre?

La pregunta está formulada. A todo el mundo, y más todavía, al mundo corresponde dar respuestas que se volverán a transformar en preguntas. En el juego entre lo aproximativo y lo preciso, cuando, de ahora en adelante, lo «fundamental» quede desprovisto de fundamento, ¿qué pueden decir los servidores de los grandes poderes: el cura y el artista, el político, el filósofo, el sabio y el técnico? ¿Dónde recaen las decisiones? Con respecto a ese problema, los diferentes sobresaltos literarios, plásticos, sonoros —audiovisuales— siguen siendo relativamente simples detalles, episodios, aunque hagan hablar también al silencio y poblar el mundo de «imágenes», pertenecientes a la clausura de la representación exasperada, de ritmos y de ruidos. Más allá de la muerte de la obra de arte —personal o colectiva— ¿no es el despliegue de la *marcha errante* y del juego del mundo lo que, a través de las permutaciones y las obras particulares que crea, se convierte en la obra abierta?

EXTRACTO DE UN DIALOGO (*)
Con el pintor Jason Molfessis

K. A.—Estoy en tu taller y ante tus telas. A algunos metros de aquí se encuentra tu casa. Estás preparando una exposición. Vives, con o sin preparación, esta temporada. ¿Cuáles son las experiencias y las experimentaciones de la vida y cuáles son las de la pintura? ¿Hay un laboratorio común?

J. M.—Quizás una y otra son a la vez concretas, figurativas, representativas y abstractas, no figurativas, informales.

K. A.—En tu pintura no creo discernir imágenes.

J. M.—Hay algo como la búsqueda de una imagen. Utilizo pocos medios. Se trata principalmente de un dibujo y de sus corrimientos.

K. A.—¿En esos casos en que a veces creemos discernir cabezas?

M. J.—A esas cabezas yo no las he invitado.

K. A.—¿Y cuándo creemos estar ante un paisaje?

J. M.—No se trata de un paisaje, sino de un entorno, de un medio pictórico. En cierto modo se le puede llamar también paisaje.

K. A.—Al ponerte manos a la obra, ante una tela, ¿de dónde sacas el punto de partida?

J. M.—De cierta escritura automática que se me impone. Sin que haya una idea preconcebida del cuadro. Parto de un automatismo que se refiere a ciertas figuras y elementos representativos, para mezclarlos después, uniendo diversos signos que aparecen, desaparecen y vuelven a aparecer. Esos signos se con-

(*) Publicado en *Praxis*, Zagreb, núms. 1-2, 1962, y en *Leonardo*, numero 2, 1968.

vierten en formas, esquemas o siguen como están, en el vacío. ¿Te parece mi respuesta demasiado elíptica?

... ...

K. A.—Tus propias telas son elípticas, alusivas, están llenas de discontinuidad y de fraccionamiento. ¿Es por pudor?

J. M.—Más bien por falta de decoración, por rechazo de la cocina pictórica. Acepto la tradición pictórica, pero renuncio al hechizo, a la sugestión, al drama, tanto como a la protesta y a la rebelión.

K. A.—Todos estamos hoy obligados a la práctica de la indigencia y de la distancia, a la aceptación inquieta que participa en las transformaciones. No hacemos lo que queremos, sino lo que podemos. Torturados por la nostalgia de la proximidad y convocados por el futuro.

J. M.—Porque en la pintura, como en la vida, lo interior y lo exterior, lo subjetivo y lo objetivo, el antes y el después se mezclan y se confunden.

K. A.—Has hablado de la tradición. ¿Cuáles son los pintores que te hablan más directamente?

J. M.—Vinci con su dibujo, Greco, el americano Franz Klein...

K. A.—Entonces, quieres realizar una obra que permanezca dentro de los límites de lo que podríamos llamar todavía pintura.

J. M.—Ciertamente. Y espero contribuir a esa aventura, pues pido que se me vea como pintor.

K. A.—Me dejáis perplejo, vosotros los pintores. ¿Qué efecto te produce saber que hay unos trescientos mil pintores en el mundo actualmente?

J. M.—Hay también tres mil millones de seres que intentan vivir aproximadamente.

K. A.—Volvemos a los lazos ambiguos de la pintura, es decir, del arte, con lo que se llama vida.

J. M.—La pintura es como paralela a la vida, fragmentada como la vida.

K. A.—Y, ¿para quién pintas tú? ¿Cuál debe ser el efecto de lo que haces en el espectador?

J. M.—Volverlo atento a aspectos que pasan desapercibidos.

K. A.—¿En qué lugar? ¿Dónde quisieras que se colgasen y se hiciesen visibles tus telas?

J. M.—En una gran pared blanca.

K. A.—Que estuviese ¿dónde? Que formase parte de ¿qué?

J. M.—No sé exactamente muy bien.

K. A.—¿Lo sabes aproximadamente?

J. M.—Seguramente no.

K. A.—Así pues, el propio lugar de la pintura se vuelve abstracto.

J. M.—¿Y cuál es el lugar de tu pensamiento?

K. A.—El mundo. La juventud que envejecerá. Los que han dado la vuelta a lo *inrodeable*. Todos y nadie.

J. M.—Nuestra aventura es quizás común. Interrogar, proponer una abertura.

K. A.—Así lo pienso muchas veces. Aunque a veces me sienta turbado por la posibilidad de la interrogación por la interrogación y por la abertura que se entronca con la *abertura de par en par*.

J. M.—¿Quieres decir que no ves sentido a nuestras empresas? Sin embargo, tú hablas del *pensamiento planetario*, de la verdad de la marcha errante.

K. A.—La cuestión del sentido, por lo que se refiere a los modos de ser y de hacer, en que sentido y significado, sensible y dirección orientada se fusionan, tienen por fuerza que quedar en suspenso por el momento. El mundo se destaca sobre un fondo de nada. Regresará a ¿qué?

J. M.—Yo experimento eso en mi trabajo. El fondo es el blanco, el vacío de la tela.

K. A.—Que constituye al mismo tiempo el marco y los límites.

J. M.—Allí encima y allí dentro las cosas se ponen a moverse, inmóviles y sin gravedad. No en el espacio.

K. A.—El secreto del movimiento sigue estando disimulado para nosotros, y nuestras acciones y agitaciones aspiran al reposo y a la paz, sin llegar a captar y dejarse captar por el tiempo. Nosotros hablamos del ritmo, vosotros intentáis indicarlo mediante líneas, formas, colores. ¿Qué es lo que hace girar al movimiento giratorio?

J. M.—No sé lo que hace girar. Se manifiesta en la ambigüedad de las oposiciones de lo blanco y de lo negro —que son mis colores—, es decir, en el juego combinado de la sombra y de la

luz. Sobre el fondo blanco se destacan los signos negros, rotos, discontinuos, con sus corrimientos, sin tragedia.

... ...

K. A.—A veces, la rotura realiza uniones que la continuidad esquiva. A veces, la comprensión más plena va a la par con ese vacío de la extrañeza y de la irrealidad. En el caso que nos ocupa, eso podría concernir tanto a la pintura como a aquello cuya pintura es la pintura, y lo que crea y lo que deja escapar.

J. M.—Para mí, se realiza como una aventura. En el enredo, la abolición y la transfiguración de varias historias. Incluso al nivel de una sola tela, el comienzo conduce hacia el resultado final de forma imprevisible. Antes de quedar rematada, la tela es una desconocida.

K. A.—No obstante, su fabricación obedece a cierta estructura.

J. M.—Ni calmada ni simbólica.

K. A.—¿Consigues la aceptación a pesar tuyo?

J. M.—Quizás.

... ...

¿QUIEN ES, ENTONCES, EL HOMBRE PLANETARIO? (*)

El fin de la historia y el fin del hombre —como destino y como agotamiento— proclamados por todo lo alto por Hegel, Rimbaud y Nietzsche, viven hoy sus recaídas epigonales: epistemológicas y universitarias, folletinescas y periodísticas. Ese hombre, destinado al gobierno del planeta tierra, es el *hombre planetario:* el hombre global y errante sobre un astro unificado y errante. Esa marcha hacia el fin del hombre, ser aniquilante, aniquilador de sí mismo, aniquilado, en y por sus producciones positivas, que implican la negatividad, del hombre que ya no tiene estrella, cuando parte a la conquista de los astros, está destinada a durar mucho tiempo, a conocer muchas muertes y renacimientos parciales, a atravesar muchas luchas en el teatro de variedades del mundo. El hombre sigue atenazado en el torno de la antropología y del humanismo: incluso quienes perciben algo del destino —es decir, de la parte— planetario que nos corresponde, siguen aferrados en cuanto hombres al hombre, como si todavía no pudiese ser de otra manera. Es humano: aprehenden lo que aprehenden. Por eso, la llamada del *pensamiento planetario* sigue siendo por el momento inusitada en un siglo que tiene otras cosas totalitarias y parciales que hacer. No obstante, el hombre vislumbra cada vez más —y con una inmensa capacidad para engañarse, para contener y para no reconocer— su carácter errante y fragmentario: es un fragmento de la totalidad fragmentaria y fragmentada del mundo, su saber y su acción —basados en la mayoría de los casos en una y en contradicciones y falsificaciones— siguen cogidos en el juego de los segmentos del tiempo segmentario; por consiguiente, toda teoría y toda práctica siguen siendo angulares, apuntando a la

(*) Postfacio a la traducción francesa del libro de Wilfred Desan, *L'homme plenétaire*, colección "Arguments". Editions de Minuit, 1968.

totalidad, pero clavadas en el ángulo que les toca en suerte. El hombre planetario, conminado a acabar con el problema de la y de su libertad, elegido más que elector —aunque muy difícilmente lo admita—, experimenta —lo quiera o no— la verdad como una figura triunfal de la *marcha errante, correspondiente* a la marcha errante, sin que reconozca, sin embargo, lo que ocurre. Entonces, no sabe qué pensar y qué hacer de la fascinación, de la fascinación que el hombre ejerce sobre el hombre. El hombre planetario, rematado en cuanto *ego* y *cogito*, sujeto y reflexión —culminando la modernidad y generalizándola—, se encuentra lanzado en la carrera errante que le conduce hacia lo *colectivo* y la *praxis;* pero la colectividad no es otra cosa que una generalización de la subjetividad y no puede resolver los problemas dejados pendientes por ésta. Además, la praxis no puede realizarse —podría parecer— sin pensamiento, sin *pensamiento,* y no sin filosofía o reflexión o actividad teórica y práctica tecnocientífica, y el pensamiento es una mitad mientras permanece divorciado de la acción. En el seno de la unidad problemática —de la unidad *planetaria*— surge así la diferencia que implican los problemas de la multiplicidad, de la pluralidad, de la diversidad, de la variedad. Al mundo como totalidad multidimensional y fragmentaria abierta al juego del tiempo, corresponde sin corresponder completamente la totalidad policéntrica y fragmentaria que es el hombre, vinculado —a través de la rotura y de la abertura, la herida y la clausura— a la vida y sobre todo a la supervivencia de la humanidad, en el tiempo y no en la eternidad, como todavía se llama elásticamente a la omnitemporalidad. Esa supervivencia temporal y periódica no supera la finitud del hombre y la finitud, para el hombre, de la esfera de las esferas, ella misma rota. Hombre y mundo planetario constituyen como un preludio ya jugado y fracasado. Siempre en el interludio, ese jugador-juguete que es el hombre —el mundo tampoco es el juego de un jugador— hace un último intento para representarse un dios místico o laicizado que sería el maestro del juego y escaparía a la finitud; pero esa llamada de socorro no ofrece un recurso, aunque sea tentador y lo intenten tanto el teísmo como su sustitución atea. Ni Dios, regente del mundo y del hombre, ni el hombre, grande o pequeño dios, pueden evitar lo inevitable: el juego de la finitud que contiene todos los juegos y su combinatoria ilimitada, aunque finita. La

complementaridad de los contrarios y de los contradictorios o considerados tales, sigue estando siempre y de nuevo por revelar interrogativa y productivamente, sin poder evitar el desgarramiento, el desgarramiento de la trayectoria del planeta que desgarra el horizonte unitario. Sujetos y objetos, en marcha conjuntamente, hacia su superación —que no evita ni fijaciones ni fluidificaciones—, carecen de tierra y de cielo porque toda tierra y todo cielo llegan a ser lo que son: errantes, planetarios. Nada es tan fundamental, puesto que el propio ser no es sino la otra cara de la nada, no tiene fundamento y no constituye uno. De esa forma, todo sigue siendo paradójico y las paradojas opuestas quedan enlazadas por la barra de la misma balanza. Aceptar el mundo tal como es y tal como se transforma, transformando las voluntades y los sueños de los transformadores, no puede ser sin problemas. Negarlo puede conducir a la constitución de uno de los numerosos folklores que forman parte integrante del mundo conducido hacia una unidad no necesariamente integradora de todo lo que es y se hace. El inacabamiento imprime su marca sobre todos los momentos y los lugares del devenir del espacio-tiempo, dado que todos los juegos —triunfales y/o fracasados— siguen inalterables en y a través de los éxitos y los fracasos de su simultaneidad y de su sucesión. Si bien las preguntas y las respuestas mitológicas y teóricas, y después metafísicas e ideológicas, han cedido —aunque perduren a través de sus mutaciones y bajo sus disfraces—, las preguntas y las respuestas que se llaman positivas no son menos endebles: a la era planetaria corresponde probarlo, en el firme temblor de todos los cimientos teóricos y prácticos. Al revelarse todos los absolutos totalitarios fragmentarios, segmentarios y angulares, la totalidad humana, al pretender asirse a todo, al todo que es y al todo que no es, tendrá también quizás, en su lucha por sobrevivir, que vivir a contrapelo el proyecto prometeico que une a mortales y a inmortales, los cuales intercambian sus rostros y sus máscaras en el curso errante del tiempo, que se burla de sus protagonistas anónimos o epónimos, individuales o colectivos. Pues la razón y el corazón de los hombres erran planetariamente. El hombre, figura última y provisional del absoluto, deberá vivir en el regreso temporal del mismo como diferente lo que una racionalidad conquistadora y machacada y

una afectividad achacosa y soñadora le imponen —en su juego acordado y discordante— como repetición del juego y juego de la repetición.

* * *

El hombre, obligado para vivir y para sobrevivir a superar su papel —insatisfactorio, por lo demás— de individuo, busca una inserción en la especie, el género humano total. Pero, en éste como en otros casos, particular y universal invierten sus signos, y de las «verdades» angulares no resulta una verdad genérica que no sea angular y fragmentaria. Lo empírico y lo que no lo es quedan cogidos en el movimiento pendular que los enlaza: dos mitades rotas de una totalidad rota. Por consiguiente, incluso la revelación y la producción de la totalidad —a través de las diferentes perspectivas específicas y mediatizantes— siguen siendo parciales e incompletos, pues toda oposición engendra una oposición en el seno de una composición más vasta que no es la unidad de los contrarios, sino el mundo lleno de contrarios que se juntan y se separan. Ningún coro planetario puede hacer oír el canto del mundo sin armonía y disarmonía, acordes y desacordes —polifónicos y actuales—. Al esforzarse por superar su individualidad y su subjetividad, en la colectividad y en la especie, el hombre no escapa, sin embargo a su mutilación y a su finitud: la carrera de cada hombre, la carrera del hombre, la carrera de los hombres —carrera de relevos— conducen hacia el mismo fin. Horas de gozo y horas de tristeza, momentos tensos y momentos relajados, suerte y desgracia se combinan, alternan, se mezclan en el transcurso de ese desatino, incapaces de rodear lo inrodeable. Ningún lenguaje, ninguna semántica están en condiciones de efectuar la asunción del hombre planetario, y los diferentes juicios —ontológicos, lógicos, morales, jurídicos, históricos y políticos— se celebran ante un tribunal que, aunque pesado, brilla por su ausencia. El hombre planetario, aunque no sepa y no pueda decir quién es, qué es y qué es lo que él no es —llegando incluso a abolir esas preguntas por ser demasiado inquietantes—, comienza a comprender la intensidad de su papel mundial y genérico, la inmensidad de sus tareas, y tendrá que comprender y conocer la inmensidad de su tedio y de su finitud. Para continuar su ruta necesita oír a niños

de coro cantando canciones alegres y optimistas —las voces pesimistas y tristes no dejan de alzarse también— y los que estudian la cuestión planteada a y por el hombre planetario siguen todavia encerrados la mayoría de las veces en la combinatoria reducida de las categorías tradicionales y de las canciones antiguas. ¿Quién es, entonces, el *hombre planetario* que ya se ha adelantado de alguna forma al *pensamiento planetario*, anticipado por ella, sin embargo? ¿Cómo responder a esa pregunta, puesto que la llamada de y hacia el pensamiento planetario sigue sin ser oída? Esa llamada sigue sin captarse, la actualidad no registra los signos ya emitidos en su dirección o se traducen inmediatamente al lenguaje trivial y sofisticado que está de moda; por eso, se sigue hablando sobre el lenguaje y la semántica —¿de quién? ¿de qué?— y sobre la problemática antiguamente moderna del hombre socializado, desplazando los centros de interés hacia el tercer mundo, como si éste pudiese engendrar algo nuevo, cuando lo único que hace es intentar dar alcance a la modernidad-socialista. Marxismo escolástico o barroco y renovado, existencialismo sofocado, estructuralismo taxonómico e imperialista, y diversos neocientismos ocupan la delantera del escenario visible a los especialistas y al público y reducen todas las cuestiones nuevas a su universo ya antiguo. Técnicas e investigaciones, visiones del mundo e ideologías dominantes producen resultados que parecen como importantes en los países industrialmente avanzados y llaman la atención de los países subdesarrollados hacia los cuales se exportan. Sin embargo, bloquean lo que los ultrapasa y lo condenan o lo silencian con el pretexto de que es exagerado. En el interior de sus convenciones se rechaza como inconveniente lo que no les conviene. Así lo exigen no sus decretos, sino los de la época que reprime y rechaza lo que le resulta inaceptable.

* * *

La trayectoria del hombre planetario que obedece y no obedece al pensamiento planetario del juego del mundo es y será lenta, agotadora: tiene que agotar muchas cosas antes de que ella misma se agote. Lo que el pensamiento capta solamente puede volverse efectivo muy lentamente, con ayuda de muchos juegos sangrientos, inútiles y/o futiles. El hombre planetario,

«genérico» y mundial es «algo» que ya no sabe lo que es el hombre y todavía no en qué sentido es planetario; aparte de eso, su saber y su acción lo lanzan —a él, instrumento de la *técnica planetaria*— a la conquista teórica y a la transformación práctica de sí mismo y del resto. No sin razón y, sin embargo, con innegable ingenuidad, se piensa muchas veces que después de la etapa del hombre, en el orden de los entes, vendrá la era de las máquinas. Se sueña con ordenadores que realizarían el trabajo «objetivo», general, colectivo, universal, planetario, teniendo en cuenta innumerables datos «subjetivos», personales, individuales, particulares (y no menos errantes). ¿Conseguirán las máquinas y las supermáquinas —juguetes de la técnica planetaria— plantear, resolver o eliminar la pregunta: *qué es el hombre planetario* —cuyos juguetes son y que es su juguete—? ¿Podrán la simple y compleja globalización de todo lo que se produce en el tiempo sobre y en torno al planeta tierra, la medida y el cálculo de la trayectoria de este planeta «habitado», si no acechado por los humanos, clausurar o liquidar el problema planteado a y por el hombre —a través de él, pues todo lo que es, aparece y es, en cuanto tal, al hombre que, sin embargo, es una falta de ser?

Una vez hundidos los antiguos absolutos —logos o fisis, Dios u hombre—, la sociedad (y pronto el andamiaje técnico), ¿habría sitio para otro y nuevo absoluto? «Nuevos» absolutos intentan sustituir a los antiguos, sacan partido de ellos —en una era que a la vez relativiza los absolutos y sigue dependiente de ellos—, invaden el mercado mundial, circulan como piezas usuales y usadas, totalizantes y, sin embargo, separadas —del todo y del resto—: se ofrecen a la producción y al consumo del hombre, convertido en cuanto ser policéntrico y multilateral —que vive su vida en varios planos—, principalmente en hombre unidimensional gracias a la técnica que reduce sus conquistas y sus satisfacciones al ciclo: producción-consumo. Todo absoluto sigue negado tanto al hombre —en el mundo de las relaciones y de las complementaridades— como al mundo —tal como se manifiesta y se esconde al hombre— y no puede tampoco existir para sí. ¿Podría el absoluto ser el propio juego del mundo? ¿Absoluto de qué? El juego del mundo sigue siendo diferente de los juegos en el mundo, pero, aunque único, no por ello es absoluto, suponiendo que «sea».

¿Quién es, entonces, el hombre planetario, héroe ni idílico ni heroico, sino civil y burgués, socialista y societario de la *era planetaria*, que, al culminar la modernidad, deja abierta la pregunta: ¿produce ésta al mismo tiempo algo nuevo y de qué naturaleza es lo que crea? ¿Es ese hombre el hombre de todas partes y de ninguna, de nunca y de siempre? ¿Se abre en su marcha errante al espacio y permanece cerrado al problema del tiempo? ¿Y en qué se convierte? ¿Es o se convierte en el que será apto o inapto para jugar a su autocrítica, para hacer sitio a los argumentos contrarios? No obstante, los argumentos no constituyen pensamientos, ni para los individuos ni para los pueblos. ¿Unificará el hombre planetario los cortes, los profundizará o caerá dentro de ellos? Al pasar de lo individual a lo histórico-mundial dentro de la perspectiva problemática del fin del hombre y de la historia, ¿sabrá —aunque sea aproximativamente— de dónde viene, quién es, hacia qué va, o sobrepasará con pequeña audacia esos problemas? ¿Será aquel a través del cual la cuestión de la diferencia entre el hombre y el mundo desaparece dentro de la indiferencia generalizada, elevada o no a un nivel «superior»? ¿Aquel para quien ya no hay vida, sino supervivencia? Ese hombre planetario, cuestionado más que cuestionante, ¿será entonces el que abre o el que clausura la cuestión y su propia cuestión? ¿Y lo que sobrepasa la propia clausura?

LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFIA (*)

1. IMPOTENCIA DE LA FILOSOFIA

F. C.—¿Cuál es el lugar de la filosofía en la civilización actual? ¿Tiene todavía la filosofía repercusión, y, de forma más general, qué filosofía puede tener repercusión?

Lo que caracteriza a la sociedad actual es que la filosofía, tal como existe actualmente, no tiene ningún poder, ningún crédito, da la impresión de que la filosofía es un desfile ideológico que se desarrolla un poco como un bordado, como un encaje; da la impresión de que todas las cosas importantes ocurren en la administración, al nivel de las direcciones industriales, de las direcciones estatales.

Por tanto, los estudiantes tienen derecho a preguntarse si no pierden su tiempo, su energía, al estudiar autores antiguos, doctrinas, al asistir a ese gigantesco juego de pim pam pum que es la historia de la filosofía. Y bien claro se ve que les tienta la administración, mis alumnos de cursos preparatorios para la Universidad se dirigen bien hacia las ciencias políticas, bien hacia prácticas, cuando sienten la tentación de la filosofía; prácticas relacionadas con la filosofía, como la sicología, la sociología. Pero los estudiantes se apartan de la filosofía, porque tienen la sensación de que ser filósofo no sirve para nada, no influye en lo real. Dicho de otra manera, son hegelianos; ¿para qué hacer filosofía, dada esta situación de impotencia de la filosofía?

Estudiante.—Y dado que en la facultad hay una dicotomía entre los problemas personales del estudiante y los problemas que dicho estudiante aborda en la filosofía que se le enseña.

(*) Conversación de un estudiante con François Châtelet, Georges Lapassade y yo, aparecida en el núm. 4, 1964, de los Cuadernos ciclostilados *Philo-Observateur*, publicados por el Grupo de estudios de filosofía de la universidad de París.

F. C.—Presencié eso de forma muy palpable hace cinco años; los estudiantes comunistas tenían dos partes en sus vidas (la actividad en cuanto comunistas y la actividad en cuanto filósofos) sin contacto entre sí.

II. SUPERACION DE LA FILOSOFIA

K. A.—Quizá haya que plantear el problema del pensamiento; toda defensa de la filosofía se queda a medio camino, si lo esquiva. Quizá el estudiante de filosofía tiene que utilizar la filosofía para aprenderla, y para enterrarla, y para inscribirse en esa dimensión que estamos preparando con el nombre de superación de la filosofía. El estudiante debe aprender a pensar, lo que no le enseñarán ni las disciplinas particulares, ni la acción, ni los viajes, ni otros tipos de información. En ese sentido, el estudiante de filosofía debe aprender sobre todo a estudiar el movimiento que le ayuda a travesar la filosofía y a superarla.

F. C.—No es casualidad que la filosofía sea impotente. Es porque la filosofía tal como se la enseña ya no cuenta: no está en contacto con el mundo moderno. Por eso estamos desarrollando la idea de la necesaria superación de la filosofía. Solamente se puede superar lo que se posee: lo cual justifica la fijación en la filosofía tradicional.

K. A.—No se trata de instalarse en una superación de la filosofía, sino de pensar en la dimensión de la superación de la filosofía y de vivir dicha superación, se sea estudiante o profesor, en la acción política, en las amistades, en la camaradería, en el amor, en toda clase de experiencias relacionadas con el trabajo del pensamiento. En ese sentido es en el que creo que la asimilación de la tradición desempeña una función capital. A veces puede parecernos aburrida, puede parecer un juego de pim pam pum. Pero la Universidad, por su aspecto aburrido, implica también un aspecto positivo, que es el de ser un cincel. Nos proporciona aquello contra lo que poder levantarnos. La ironía con respecto a la Universidad, a los profesores, el propio desprecio forman parte del aprendizaje de la filosofía que supera a los profesores como personas.

III. FUNCION DE LA FILOSOFIA

G. L.—¿Habrá entonces que pasar la vida superando la filosofía?

F. C.—Quizá es un problema de la generación. Las técnicas administrativas que se aprenden en ciencias políticas, o la sociología, la sicología, las ciencias humanas resultan ser muchas veces por una parte parciales, lo que no es lo más sorprendente, pero también integrantes. Sicólogos, sociólogos, administradores, economistas, por su especialidad, se integran en el sistema de la sociedad actual, no consiguen mantenerse a distancia. Y paradójicamente, la filosofía, que parece impotente, proporciona esa distancia. Lo cual corresponde a lo que se llama «aprender a pensar». Incluso en su antiguo estilo tradicional, la filosofía conserva su antiguo mérito, que es el de ser la disciplina de impugnación por excelencia.

Est.—¿Asume la filosofía esa función en la Sorbona?

F. C.—No estoy seguro. En todo caso, si defiendo la teoría contra las especializaciones, es porque me parece que la teoría tiene una vocación impugnadora suficiente. No se puede ir a las prácticas de la filosofía de forma eficaz y sin correr el riesgo de resultar integrado, devorado por dichas prácticas y por aquello a los que éstas están unidas, a saber, la sociedad industrial, el Estado, las administraciones, las burocracias que nos rodean actualmente, si la filosofía no nos enseña a desconfiar de todo eso.

G. L.—Yo no creo que las ciencias humanas, las prácticas relacionadas con la filosofía sean más integrantes que impugnadoras. El análisis nos impulsa a impugnar la sociedad. Y lo hacemos no mediante conceptos filosóficos, sino mediante el análisis de lo que ocurre en los grupos sociales, por ejemplo. El sicoanalista transmite una impugnación que no es la impugnación filosófica. Por eso, no creo que el abandono de la filosofía en el sentido tradicional sea el abandono de la impugnación, que la dicotomía entre integración por las ciencias humanas e impugnación sea real.

F. C.—Pero estás agrandando esa dicotomía. Yo digo que las prácticas que están relacionadas con la sociedad industrial corren el riesgo de dejarse integrar por la sociedad, y estoy convencido de que si tú tomas esa posición de impugnación, es por supuesto de forma práctica (en ese sentido me parece mejor que la impugnación del razonamiento y creo que el logos debe superarse en la praxis), pero porque has dado el rodeo filosófico. No creo que la propia sociedad segregue esa impug-

nación en la práctica. Más que nada es la mirada que lanzas a la sociedad lo que te permite impugnar en la práctica. Por eso, el rodeo sigue siendo necesario, el famoso rodeo platónico, que es también el de Marx, de Lévi-Strauss, de Lénin, de todos los filósofos (salvo Freud). Pero el rodeo, para Platón, sigue en el logos; cuando en realidad me parece que la superación de la filosofía no es en absoluto una forma de llegar al *nihil*, sino el medio de elaborar una nueva teoría de las prácticas, por tanto, de dedicarse a las prácticas, o de reflexionar sobre las prácticas efectivas de la sociedad.

Est.—Así, pues, ¿todo el mundo debería hacer filosofía?

F. C.—Sí, pero no forzosamente como se la enseña actualmente.

K. A.—En la actualidad hay una impotencia del razonamiento que va a la par con la generalización del razonamiento a todos los niveles. Quizás es que el filósofo en cuanto tal, el literato, el poeta o el político son inoperantes porque la vida entera está atravesada por la filosofía, la política, la literatura, la poesía, mientras que el razonamiento autónomo pierde su importancia. Pero superación de la filosofía significa también superación de ese tipo de razonamiento que se encastilla en el dominio del razonamiento de lo inteligible opuesto a lo sensible.

Est.—Si usted piensa que la filosofía se debe superar, ¿no es en el sentido de que en primer lugar habrá que hacer filosofía para después abandonar esa especie de propedéutica a la existencia?

K. A.—Si la filosofía se supera constantemente, la tradición es necesaria para la superación. Superar ciegamente la filosofía no conduce a nada, y los que solamente intentan superarla mediante prácticas fraccionadas no saben exactamente qué dicen y qué hacen. El etnólogo puede hacer etnología y no saber qué es la etnología, el sicosociólogo pone todo en cuestión salvo la sicosociología, etc. No se trata de dar al filósofo el papel del rey en la ciudad, sino de pedir a todo el mundo que sea pensador en lo que hace.

IV. SITUACION EN LA SORBONA

Est.—¿Qué significa «superación de la filosofía» al nivel del estudiante de filosofía?

F. C.—Al nivel del estudiante esa superación es posible como estado espiritual, pero no con liquidación. Los conceptos de Malebranche, por ejemplo, deberían considerarse: 1) como situados históricamente, 2) como anticipadores de un movimiento que se está superando. Así adquirirían una realidad (la suya) en lugar de permanecer como objetos abstractos dispuestos ante el estudiante. La filosofía aparece al nivel universitario de forma completamente errónea. No está relacionada con el contexto, no solamente infraestructural, sino con todo lo que hay entorno. Se hace una separación aberrante entre filosofía y lo que no es filosófico. En la Sorbona los mayores problemas los tuve cuando en mi tesis «filosófica» hablaba de Aristófanes: ¡entonces es una tesis literaria, me dijeron! Y había pasajes sobre la guerra del Peloponeso; me dijeron que era una tesis de historia. No conseguía hacerles comprender que quería hacer filosofía de la historia en Grecia y que eso me obligaba a hablar de literatura.

G. L.—Si pensamos en los programas de filosofía, constatamos que la licenciatura, la preparación para la agregaduría son un conglomerado de disciplinas. ¿Es eso lo que hay que aprender a superar? ¿Hay que pasar por eso necesariamente?

F. C.—La actitud de superación consiste en primer lugar en superar la filosofía tal como se la enseña e intentar transformarla. Las iniciativas de la U. N. E. F. en este sentido me parecen excelentes.

G. L.—¿De dónde procede la resistencia a esas iniciativas?

K. A.—No hay que olvidar que la filosofía se enseña en una universidad que depende de un Estado y que prepara a funcionarios que van a enseñar la filosofía. Es natural que las cosas sean como son. Hay que comprender por qué son así. lo cual consiste en jugar con ellas, irónicamente. Las impugnaciones se sitúan al margen del funcionamiento, pero a pesar de todo permiten la buena marcha del funcionamiento estatal, que permite también algunas figuras periféricas, para que el cuadro sea más completo. Situarse en el exterior no basta para cambiar radicalmente.

Est.—Tanto más, cuanto que el punto de vista irónico que pueden adoptar algunos estudiantes es limitado. Muchos estudiantes toman lo que se les da como palabra de verdad.

G. L.—¿Cree usted que muchos estudiantes se deleitan en el curso de moral, por ejemplo?

Est.—No, la mayoría de las veces se aburren en la clase y solamente van a ella porque piensan que es una forma rentable de preparar el examen (muchas veces con la única esperanza de que el profesor reconozca su cara el día del examen).

F. C.—O se aburren o aceptan lo que se les enseña; es que harían falta varios niveles de enseñanza.

V. LA LECCION DE CATEDRA

Est.—¿Es necesaria la lección de cátedra?

F. C.—Se necesitan «profesores extraordinarios» como se dice en Alemania, poco numerosos para asegurar cierto enfoque, para elevar al estudiante a un nivel suficiente. Pero actualmente hay demasiadas lecciones de cátedra. Harían falta algunos «profesores extraordinarios»: traer profesores del extranjero y realizar una mezcla mucho mayor; un profesor no tiene muchas horas de clases interesantes que decir en un año.

K. A.—Si el viejo academicismo nos parece insoportable y aburrido, cosa que es, una especie de modernismo fácil puede dar largas al asunto. La lógica de Hegel no se improvisa, no se deja inventar. Se enseña en el sentido en que la enseñanza es una iniciación a esa lógica, un paciente y largo esfuerzo en el que el estudiante participa bajo la dirección de alguien que durante mucho tiempo ha estudiado esa lógica. Apuntar a la abolición completa de la lección de cátedra, por tanto a la «autogestión» completa de los estudios, sería cortar las correas de trasmisión demasiado deprisa y demasiado brutalmente.

G. L.—No estoy de acuerdo. Podemos basarnos en un experimento realizado por Max Pagès en sociología en Rennes: experimento de autoaprendizaje de la sociología por parte de los estudiantes. El ayudante es simplemente experto en sociología al servicio del grupo de trabajo. Los estudiantes escogieron y organizaron una encuesta, consultaron diversas obras, diversas fuentes de información, y se reunieron con el profesor para aclarar teóricamente su encuesta. Estamos en el caso opuesto a lo que ocurre en la Sorbona, donde las lecciones de cátedra se pronuncian desde lo alto de un estrado ante 500 estudiantes. En Rennes tenemos un método activo, no directivo, en el

que se substituye la formación por la autoformación. Existe otro ejemplo en la enseñanza secundaria: en una clase de tercer curso de bachillerato, M. Lebon, profesor de latín en Bélgica, ha conseguido que los alumnos hagan un autoaprendizaje del latín; él estaba allí como experto. Y todas las obras teóricas se utilizan cuando se las necesita. No se corre ningún riesgo al suprimir la clase de cátedra en la universidad: los catedráticos se convertirán en expertos al servicio de los grupos. También se ha discutido una tesis en el Club Jean Moulin: el propio profesor puede convertirse en el animador de un grupo de ayudantes que trabaje en común como equipo de formación. Habrá intercambios con los propios estudiantes también formados en grupos. El grupo de los profesores estaría a disposición del grupo solicitante: el de los estudiantes. De esa forma se habrían cambiado completamente las estructuras de los estudios. Lo cual supone un problema (que se vuelve político): el control por parte de los estudiantes de la relación pedagógica con los profesores, de la estructuración de los programas, de los horarios, del conjunto de la universidad. Cosa que la universidad no quiere. El C. T. U. (1) no basta por si solo, debe inscribirse dentro de una formación institucional de la universidad, que implique la participación del estudiante en todos los niveles de trabajo y de toma de decisiones.

F. C.—De todas formas, creo en la necesidad de profesores extraordinarios que vengan a exponer el estado de sus investigaciones.

G. L.—Sí, pero en caso de que los solicite un grupo que tenga necesidad de hacerles preguntas. El contenido que aporten no se vertirá sobre un anfiteatro.

Est.—Anfiteatro compuesto de personas muy diferentes cuyas necesidades y problemas son muy diferentes, según estén más o menos avanzados en sus estudios.

K. A.—Pero esa tendencia minimiza la función del pensamiento. No se trata de consultar a especialistas como se consulta la guía de teléfonos. No es la lógica de Hegel la que debe estar al servicio del grupo, sino el grupo el que debe estar al servicio de la lógica de Hegel para aprender algo. La función del profesor consiste también en hacer interesarse al grupo

(1) Grupo de trabajo universitario.

por los problemas de la filosofía en lugar de seguirle, pues éste tiene tendencia a seguir la pendiente más pronunciada. No conozco estudiantes de veinte años a los que les gustaría, en el sentido de una disposición afectiva que les llevase hacia ello, estudiar la lógica de Aristóteles o de Hegel.

G. L.—¿Por qué hacen filosofía, entonces?

K. A.—Prefieren cosas más atrayentes, más divertidas, la libido y la lucha de clases, la autogestión.

G. L.—Entonces, se puede partir de esa situación. Pero las cosas no cambiarán por la intervención autoritaria de las lecciones de cátedra. Supongamos que los estudiantes llegan a la Sorbona con una mezcla de intereses en la que entren un poco de Aristóteles, un poco de Hegel, y mucho de Freud. Durkheim, Levi-Strauss. La solución no es la lección de cátedra, sino el grupo de trabajo. Está en una confusión inicial como en un sicoanálisis, y comienza por una confusión de términos; pero, a partir de ahí, puede hacer una investigación para salir de esa obscuridad, para pasar de la confusión a la aclaración de los conceptos. Pero, si se explica Hegel a esos estudiantes, aprenderán Hegel, pero el resto subsistirá; tendrán la impresión de que sus problemas no son los de la filosofía. Aprenderán Hegel como un castigo, para pasar el examen de fin de curso, y seguirán interesándose por la líbido, por la autogestión, como contenido informal, pero vivido, de su propia problemática. Habrá dos regiones para el estudiante: los estudios oficiales y su problemática auténtica, pero confusa. No se saldrá de la situación actual.

K. A.—Pero se puede refutar ese dilema «autoridad o autogestión». El trabajo del pensamiento no consiste ni en la administración de un saber, ni en la readministración de un saber por la autogestión. Pasa por otros caminos. Debe tomar el camino del aprendizaje, ejercerse en la crítica de los demás y de sí mismo, practicar la ironía e inventar también caminos nuevos.

BREVE INTRODUCCION AL JUEGO DEL MUNDO (*)

Aiôn pais esti paizôn pesseuôn.
HERACLITO, *Fragmentos.*

Et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum; et deliciae meae esse cum filiis hominum.
SALOMON, *Proverbios.*

¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y somos nosotros quienes lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, los asesinos de los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que el mundo ha poseído hasta ahora ha perdido su sangre bajo nuestros cuchillos —¿quién borrará de nosotros esa sangre? ¿Con qué agua nos purificaremos? ¿Qué expiaciones, qué juegos sagrados tendremos que inventar a partir de ahora?
NIETZSCHE, *La gaya ciencia.*

Para entrar global y fragmentariamente, poética y prosaicamente, no en el mundo del juego o en el juego del mundo, en el que de todas formas participamos, sino en el juego del mundo, que se nos escapa, es necesaria una introducción. Aquí tiene que ser por fuerza breve.

Para mí, dicha introducción fue larga. Adoptó las dimensiones de una trilogía, *El despliegue de la marcha errante.* Primer momento del juego del tiempo: el pensamiento prefilo-

(*) Publicado en el *Courrier du centre international d'etudes poétiques,* Bruselas, núm. 60, 1967.

sófico griego: *Heráclito y la filosofía; la primera aprehensión del ser en devenir de la totalidad* (tesis complementaria para el doctorado en letras, defendida en la Sorbona en junio de 1959, aparecida en la colección «Arguments» en las Editions de Minuit, en 1962; 2.ª edición en 1968). Para comprender la dialéctica —platónica, teológica y cristiana, hegeliana y marxista—, había que remontarse a Heráclito, en quien encontramos un pensamiento poético y especulativo original, antes de la constitución sistemática de la filosofía «y» de la metafísica, antes del fraccionamiento de las disciplinas (en lógica, teología, metafísica, física, biología, antropología, ética, política y estética). Aquel ascenso tenía por fuerza que conmover las reglas tradicionales del juego académico y de la filosofía imperialista y fatigada. Pues debía esforzarse por hacer presente el pensamiento de Heráclito en su conjunto coherente, en su totalidad fragmentada y fragmentaria. El pensamiento de Heráclito, que reconoce la verdad de la marcha errante y el poder de la tontería, contiene ya los pensamientos que se desarrollaron posteriormente en las perspectivas autonomizadas; ilumina toda la problemática de la fundación y de la superación de la filosofía. Se trataba, por tanto, de agrupar en torno a los grandes focos —del *logos*, del *cosmos*, de lo *divino*, del *hombre*, de la *ciudad*— los fragmentos que a ellos se refieren de forma más explícita, pues todos los fragmentos emanan de un mismo centro y hacia él convergen: *el ser en devenir de la totalidad una, el juego supremo*. De ese centro y ritmo del tiempo del mundo, Heráclito nos dice: «El tiempo es un niño, que juega, que juega a los dados y desplaza las damas sobre un tablero; la realeza de un niño» (fragmento 52).

De lo que se trataba era de hacer surgir la palabra pensante y poética de Heráclito en lo que tiene de más vivo, para que pueda fecundar un pensamiento presente y futuro.

El juego, una vez captado fragmentariamente, ha estado escotomizado durante dos mil quinientos años. Sin embargo, a veces se manifestaba como relámpagos. Así, en los *Proverbios* de Salomón, la sabiduría divina nos dice: «Yo hacía sus delicias [de Dios], día tras día, jugando todo el tiempo en su presencia, jugando sobre su globo terrestre, y encontrando mis delicias junto a los hijos de los hombres.» Pero el conjunto de la teología y de la metafísica, de la filosofía y de la ética, con-

sideraron el juego como una broma humana, desprovista de seriedad. En el momento de la culminación de la filosofía y de la poesía, en y con el idealismo y romanticismo alemanes, fue cuando otra comprensión del juego y de la marcha errante hizo tímidamente su aparición, en la obra de Hegel, en la cual el juego aparece caracterizado una vez como que reside en su indiferencia y «en su mayor ligereza, al mismo tiempo la seriedad más sublime y la únicamente verdadera», en la de Schiller, quien nos dice que «El hombre solamente juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra y *solamente es hombre totalmente cuando juega*», en la de Novalis, quien escribe serenamente: «La verdad es un error *completo*» y «El poeta, el retor y el filósofo *juegan* y componen gramaticalmente» (1).

No obstante, hasta la era que comienza a desplegarse como era metafilosófica no comenzó a explorarse el juego, y no solamente el juego del hombre. Al comienzo de dicha era encontramos a Marx. El segundo momento del despliegue de la marcha errante y del juego del pensamiento, juego del tiempo, concierne al pensamiento crítico, es decir, encuentra *Marx pensador de la técnica; de la alienación del hombre a la conquista del mundo* (tesis principal para el doctorado en letras, defendida en la Sorbona con la referente a *Heráclito*, que constituye su fundamento, aparecida igualmente en la colección «Arguments», en las Editions de Minuit, en 1961; 3.ª edición en 1969). La prosecución de un juego vivo y anticipador con el fundador del marxismo era necesaria antes de abordar el juego del porvenir. Para hacerlo, había que alcanzar el centro del pensamiento de Marx, descubrir el hilo de Ariadna que atraviesa toda su obra —desde los escritos del Marx muy joven hasta los estudios políticos y económicos finales—, comprender cómo y por qué dicho pensamiento ha podido informar la realidad histórica del siglo xx. Continuaba y ponía en cuestión la problemática de Marx para que, una vez integrado el marxismo y reconocido el nihilismo, el duelo que hoy enfrenta al hombre alienado (¿de qué, exactamente?) con el mundo (¿por conquistar?) se pudiese situar en un horizonte. Marx casi presintió —antitéticamente— dicho horizonte, en *El Capital*, al ha-

(1) Novalis, *L'Encyclopédie*, traducción francesa, colección "Arguments", Editions de Minuit, 1966.

blar del trabajo que impide al trabajador «encontrar placer en el juego de sus propias fuerzas corporales e intelectuales». Más allá de Marx y del marxismo, de Heidegger y del existencialismo, apuntaba a la preparación de una mejor comprensión de la técnica mundial, la promoción de un nuevo pensamiento: abierto y multidimensional, cuestionante y planetario.

En la era de la metafilosofía, Nietzsche, invocando a Heráclito, vuelve a descubrir y a abrir el camino del juego del mundo. Dios y todos los absolutos suprasensibles —o sus simples inversiones sensibles— han muerto. El nihilismo reina y se extiende. Quizás la problemática figura del superhombre, que sube y declina, sabrá aceptar la voluntad de poder y el eterno regreso del Mismo, la inocencia del devenir —más allá del bien y del mal, de lo verdadero y lo falso—, el juego del mundo. Todo sentido es interior al mundo, dado que el mundo carece de sentido y no es absurdo, puesto que se despliega como juego. Heidegger, vinculándose a Heráclito y a Nietzsche, consigue por momentos pensar el propio Ser como juego, pues las preguntas del *porqué* y las respuestas en *porque* quedan superadas en y por el juego, fundamentadas y hundidas en él. Por eso escribe: «El "porque" queda ahogado en el juego. El juego carece de »porqué». Juega mientras juega. Solamente permanece el juego: es lo más alto y más profundo que existe. Pero ese "solo" es Todo, el Uno, el Unico» (*«El principio de razón»*, traducción francesa, Gallimard, 1962). Prosiguiendo el camino de Heráclito, de Nietzsche, de Heidegger, Eugen Fink pretende unir en un todo diferenciado juego cósmico y juego humano. El mundo es un juego sin jugador y el hombre es jugador y juguete. El juego es a la vez real e irreal; une al hombre con el mundo y esa relación precede a cada uno de sus términos. Sin embargo, Fink hace del juego humano un momento de la existencia y del juego del mundo un símbolo (cf. *Le jeu comme symbole du monde*, traducción francesa, colección «Arguments», Editions de Minuit, 1966).

No podemos hacer aquí, en esta breve introducción al juego del mundo, otras comprensiones y exploraciones, más «restringidas», del juego y sobre todo de los juegos: lógicos, matemáticos, cibernéticos y lingüísticos, antropológicos y sicológicos, literarios y poéticos que se manifiestan en el necesario del presente.

El pasado y el presente conducen al porvenir. El tercer tiempo del despliegue de la marcha errante es el del futuro que ya se anuncia, abordado en *Hacia el pensamiento planetario; el devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento* (colección «Arguments», Editions de Minuit, 1964). Esta tercera parte del tríptico intenta, a la vez histórica, sistemática y prospectivamente, interrogar el sentido de la marcha de la historia mundial, cuestionar las grandes dimensiones del pensamiento, abrir un nuevo camino. De acuerdo con el ritmo que va de la aurora de la antigüedad griega, a través del cristianismo y su crisis, a la modernidad europea que conduce hacia su propia universalización, su mundialización y su superación. De acuerdo con las líneas de fuerza que van de los poderes oficiales —la religión, la poesía y el arte, la política, la filosofía, las ciencias y las instituciones— hacia los fundamentos de donde surgen: la fe, la poeticidad y la grafía, el trabajo y la lucha, el lenguaje y el pensamiento, el amor y el juego. El mundo se vuelve pensamiento y el pensamiento mundo, en el círculo enigmático del tiempo. A través de la provocación que lanza la técnica a todo lo que es, nuestro planeta —astro errante—, más allá del significado y del absurdo, de la verdad y del error, tendrá quizás que pensar y experimentar el mundo como juego.

El despliegue trilógico de la marcha errante anuncia el juego como *juego del mundo*. Juego que se juega a través de los grandes poderes que unen al hombre con el mundo, juego que se juega a través del lenguaje y el pensamiento —la prosa y la poesía—, el ser en devenir de la totalidad fragmentaria y fragmentada del mundo multidimensional y abierto, Dios-problema, la naturaleza cósmica, el hombre en el mundo, la historia mundial, la poesía y el arte, el ser-nada y el todo-nada, juego que jugamos, nosotros los hombres, nosotros los jugadores, los juguetes, los fracasados. Ese juego se puede decir —él, innombrable— en un lenguaje a la vez totalitario y fragmentado. Desde la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel y la *Enciclopedia* poética de Novalis —que se corresponden— una especie de enciclopedia sistemática y aforística que intente superar la filosofía y su separación con respecto a la poesía espera su hora. El *juego del mundo* intenta pensar el juego en el interior del cual todos los juegos y todas las reglas, todas las trasgre-

siones y todos los cálculos, todos los significados y todas las interpretaciones (globales y particulares) aparecen, desaparecen, renacen, en cuanto juegos intramundanos jugados «por» el juego del mundo que soporta todas las lecturas masivas o rotas que de él se hacen, en el tiempo, incluso las que lo escamotean, y que revoluciona todas las denominaciones. El es el que desplaza sobre el tablero del mundo, de acuerdo con la contingencia y la necesidad, los peones y las figuras, figurativas o no, que no son otra cosa que piezas del juego. de igual forma que la verdad no es sino la figura triunfante de la marcha errante, correspondiente a ella. Así se abre una combinatoria polivalente de los juegos teóricos y prácticos que, lejos de englobar el juego del mundo, sigue contenida y machacada por él.

ESQUEMA DEL JUEGO DEL HOMBRE Y DEL JUEGO DEL MUNDO (*)

HACIA LA FORMACION DEL HOMBRE PLANETARIO

ONCE TESIS BASICAS

1. Nos dirigimos hacia la formación del hombre planetario que culmina la modernidad y con el cual se abre penosamente una era nueva. Más que hombre nuevo, ese hombre será planetario: global y errante, a través de la organización socializante del astro no fijo y sin luz propia que es nuestro globo, desprovisto de verdad estable o moviente, dicho hombre, al entrar en el siglo XXI y el tercer milenio (después de Jesucristo), tendrá que efectuar un proceso parcial y total, universal y local.

2. Al tiempo que marchemos, tanto como sea posible, hacia la formación íntegra del hombre y hacia la formación de un hombre algo más «completo» y multilateral y no hacia el hombre total, tendremos que comprender teóricamente y experimentar prácticamente —en la unidad tanto como en la contradicción dialécticas y metadialécticas entre la teoría y la praxis y más allá de ellas— que el hombre está destinado, a verse «mejor» o «peor» integrado, pues todo lo que es y pretende ser íntegro no deja de ser también íntegramente fragmentario. Los

(*) Ponencia presentada el 9 de enero de 1968 al Congreso Cultural de La Habana (prohibida el 12 de febrero de 1963 en la O.R.T.F.), el 20 de abril de 1968 en la escuela de verano de Korcula, en Yugoslavia, y el 10 de noviembre de 1968 en Bredene, Bélgica, con ocasión de un coloquio internacional de profesores de moral. Publicado en *Praxis*, Zagreb, núms. 1-2. 1969, y en la *Revue universitaire de science morale* Genève, núm. 12, 1969.

fragmentos remiten a una totalidad y, en cuanto tal, tumba de cualquier tipo de totalitarismo.

3. En camino hacia esa formación, formados y formantes, no podemos todavía saber ni vivir las formas de pensamiento y de vida que el porvenir exige del presente. Las formas del pasado tradicional son insatisfactorias. ¿Hasta qué punto puede la actividad revolucionaria soportar cristalizaciones informales y, a pesar de todo, formadoras? Todas las figuras nos parecen caducas: sin embargo, se trata de orientarse hacia constelaciones no figurativas, sino disciplinantes y disciplinadas que iluminen nuestro camino y permitan edificar las moradas abiertas de nuestra marcha errante.

4. Es cierto que nuestra época tiene tareas urgentes y prácticas. Pero no puede prescindir de un pensamiento de nuevo estilo que piense todo lo que es y se hace y llega a ser. Dicho pensamiento, más que crítico, tiene por fuerza que ser productivo y creador, multidimensional y anticipador. El hombre anticipador debe colocarse en la escuela del pensamiento planetario.

5. Materialismo e idealismo son —Hegel y Marx lo mostraron unilateralmente— oposiciones antagonistas y complementarias —teórica y prácticamente— remachadas una en la otra y exigen una superación conjunta. El marxismo predica la primacía de lo material anticipando un mundo en el que esto último quedaría superado. Conjuntamente, exige la superación de lo ideal por su realización en lo real. Permanecer en el materialismo —sea cual sea— significa permanecer clavado a una posición de ahora en adelante quebrantada. Invocar el idealismo —aunque sea en su forma última y derivada, a saber, la ideología— es inoperante y abre las puertas a la falsa conciencia.

6. Actividad y pensamiento humanos nos ordenan igualmente la búsqueda de una ética que supere toda clase de moralismo. No puede tratarse ni de una ética egoísta ni de una abstracta ética altruista. Mientras el colectivismo no sea otra cosa que la generalización del individualismo, el problema seguirá intacto: ni siquiera se habrá planteado todavía. A Hegel y a Marx

hay que añadir Nietzsche y Freud. Algo se mueve en lo más recóndito de la vida humana que intenta acceder al lenguaje y a la acción. Las *perspectivas* de la liberación económica y política, racial y nacional, se articula con la perspectiva de la liberación de la mujer, de la liberación erótica y sexual, de la liberación de las fuerzas humanas en general y con la lucha contra el subdesarrollo del pensamiento general y de los pensamientos diferenciales y no solamente contra el subdesarrollo técnico. En este caso también libertad solamente puede querer decir: aceptación asumida de la necesidad (con mayor o menor «liberalización»). Cualquier otra libertad está y sigue interceptada.

7. Toda la acción y toda la pasión del hombre se desarrollan en cuanto lenguaje. El juego no es lo contrario de la seriedad, lo contrario del lenguaje y del pensamiento, del trabajo y de la lucha —aunque sea armada—, del amor y de la muerte: es el horizonte en que se despliegan esas formas elementales que unen al hombre y al mundo. Esas formas elementales penetran en los grandes poderes que se despliegan también como juego, aunque dicho juego —y su juego— no se reconozca: los ritos y la religión, la poesía y el arte, la política y la filosofía, la ciencia y la técnica. El juego pone así en comunicación manifestaciones del logos y manifestaciones de la praxis, decir y hacer, acciones y omisiones.

8. Dicho juego del hombre sólo secundariamente acaba en lo que vulgarmente se llama cultura. Anima primordialmente el pensamiento y la palabra, la poeticidad y la plasticidad de los fenómenos, su administración, su cientificidad y su tecnicidad. Los hombres de la cultura planetaria no deben cerrar los ojos ante la positividad y la negatividad de la producción cuya consolidación, no es otra cosa, es la cultura y a través de sus empresas triunfantes, reconocer la vulgaridad y la vulgarización que acompañan a sus esfuerzos planificadores, como la sombra acompaña a la luz. Abrir las fuerzas elementales y los grandes poderes del juego que los anima podría constituir una tarea ya presente y todavía futura. Diciendo lo que se hace y haciendo lo que se dice, sabiendo al mismo tiempo que el silencio y la inconsecuencia habitan en todo lo que se dice

y se hace. Quizás sería hora de liberar un pensamiento y un lenguaje a la vez festivos, coherentes y responsables de sí mismos.

9. El juego del hombre se ejecuta a través de las revoluciones. En cuanto juego de la revolución y revolución del juego. La revolución nunca es totalmente permanente y dentro de su naturaleza histórica entra el ser, a través de su sección utópica y de su período terrorista, restaurador. A la breve, pero fulgurante visión de la revolución permanente de Marx, hay que añadir las teorías de la revolución y de la impugnación permanentes de las diferentes oposiciones de izquierda —aunque sean *muy* incompletas. La crítica radical de la burocracia que siempre vuelve a surgir y bloquea el juego histórico y social —aunque también lo administre— tiene por fuerza que ser permanente. ¿Se puede superar la distinción alienante dirigentes-ejecutantes en la autogestión completa de la sociedad, es decir, mediante las nacionalizaciones y las estatatizaciones, o bien dicha autogestión solamente puede jugar como un mito?

10. Los pensamientos y las prácticas del hombre planetario —que parecen necesitar enormes simplificaciones, como para remediar las poderosas complejizaciones— no pueden evitar afrontar el problema del nihilismo que nihiliza todo, en marcha hacia su propia aniquilación. La antigua fisis queda aniquilada. Dios, igualmente. El hombre del humanismo comienza a serlo. El hombre deja de ser el centro del mundo, el amo del universo. Se despierta a su finitud. Los tres antiguos absolutos y las figuras de la seriedad —entre los griegos, los cristianos y los burgueses—, es decir, la fisis, Dios y el hombre, más allá de su muerte y de su trasgresión, nos ponen en camino hacia el juego. Este no es ni trágico, ni cómico, ni sagrado, ni profano: es grave y risible a la vez. Los juegos en el mundo se abren a otro juego, a un juego que juega y se burla de todos los juegos humanos e intramundanos. Ese juego no es otro que el juego del propio mundo: despliegue del juego como mundo, despliegue del mundo como juego. Pues el juego del mundo no obedece a ninguna reglamentación o significación que le sea exterior, sino que las contiene todas, así como su combinatoria.

.11 Es cierto que un esquema común une al juego del hombre y al juego del mundo. El hombre es el que sufre y juega el juego del mundo, quien lo esquematiza y quien lo dice. No el hombre del humanismo, sino el hombre que está más acá y más allá de él, el hombre que a través del proceso de socialización y de mestizaje universal, aprende y experimenta que el ser del mundo, el hombre como sujeto, el fundamento y la libertad siguen con el paso cortado. Ahí tenemos una experiencia grandiosa que comienza, una experiencia con el hombre y el mundo, totalidades fragmentarias y fragmentadas, una experiencia que al mismo tiempo está dominada por aquello cuya experiencia y experimentación es y resulta así enviada a sus límites. El juego del mundo que parece requerir el juego del hombre es, por su parte, no infinito, sino ilimitado. Es lo que alimenta todos los juegos del hombre que quisiera ser íntegro, juego él mismo íntegramente fragmentado por nosotros —productiva y negativamente—, en nuestra marcha errante (planetaria); nos engloba y nos contiene, nos hace aparecer, ser, desaparecer y renacer, cesar de ser. El hombre jugador y juguete de dicho juego, el hombre que lo juega y se ve burlado por él, aprende crecimiento y declinar de las cosas intermundanas cuya cuna y tumba es el mundo. El juego del mundo nos impulsa a hablar y a actuar, a decirlo y a hacerlo. Incluye igualmente su propia ocultación. Si las palabras y las acciones que intentan decir el camino que conduce del juego del hombre al juego del mundo y, simultáneamente, de éste a aquél, las experimentamos como demasiado provocantes y turbadoras, inquietantes e insoportables, basta con burlarnos de ellas, a nuestra vez.

CUENTOS FILOSOFICOS (*)

(onto-teo-mito-gnoseo-sico-socio-tecno-escato-lógicos)

EL SER

(y la esencia de lo que es)

Un sabio chino se pasea con su discípulo. Atraviesan un puente. ¿Cuál es el ser (o la esencia) del puente?, pregunta el aprendiz de filósofo. Su maestro lo mira y de un empujón lo precipita en el río.

EL LENGUAJE

(onto-logía: el logos del ser)

Siete habitantes de la Atlántida salen a dar un paseo. Un poeta. Un sacerdote. Un bandido. Un usurero. Un enamorado. Un pensador. Llegan ante una gruta. ¡Qué lugar propicio para la inspiración!, exclama el poeta. ¡Qué espléndido tema pictórico!, dice el pintor. ¡Qué lugar favorable para la oración!, salmodia el sacerdote. ¡Qué lugar soñado para una emboscada!, confiesa el bandido. ¡Es un soberbio escondrijo!, murmura el usurero. ¡Qué refugio para mi amor!, sueña en alto el enamorado. ¡Es una gruta!, añade el pensador.

DIOS

(o el Ab-soluto total y teo-lógico)

Un gran sacerdote brahmán invita a sus contradictores a hacer uso de la palabra. Vuestro dios es una superchería, ob-

(*) Aparecido en el último número (27-28, 1962) de la revista *Arguments*.

serva con violencia alguien. Vuestra religión es mentira e ilusión, y vosotros, sacerdotes, sois el soporte de la infamia. Hay que combatir y aniquilar a Dios, la religión y a los sacerdotes. ¿Qué me dices, tú, gran sacerdote? Tú también eres de los nuestros, le responde serenamente el brahmán.

LO REAL Y LO IMAGINARIO

(las trampas mito-lógicas)

Un padre y una madre centauros contemplan a su hijo, que juguetea en una playa mediterránea. El padre se vuelve hacia la madre y le pregunta: ¿debemos decirle que solamente es un mito?

LA DIA-LEC-TICA

(el conocimiento (gnosis) y el diá-logo que superan la contradicción)

Un juez oriental, viejo y sabio, gran juez de un pueblecito, estaba haciendo justicia. Sentado en un taburete, en medio de la plaza del pueblo. A sus pies un joven escriba en cuclillas que no escribía nada.

Vino la parte denunciante. Un campesino. ¡Oh!, juez sabio entre todos los sabios, dijo, hazme justicia: la noche pasada, mi vecino entró en mi campo, desplazó los mojones, se llevó mis provisiones, me robó ganado, violó a mi mujer y a mis hijas. Yo soy trabajador y honrado, no he hecho nada contra mi vecino; él es un bandido. Castígalo severamente, te lo suplico. Oh juez justo entre los justos, restitúyeme mis bienes, dame razón.

—Tienes razón, hijo mío, respondió el juez.

Inmediatamente después vino la parte contraria. El vecino. ¡Oh!, juez sabio entre todos los jueces, dijo, hazme justicia: la noche pasada, mi vecino entró en mi campo, desplazó los mojones, se llevó mis provisiones, me robó ganado, violó a mi mujer y a mis hijas. Yo soy trabajador y honrado, no he hecho nada contra mi vecino; él es un bandido. Castígalo severamente, te lo suplico, ¡oh! juez justo entre todos los jueces, restitúyeme mis bienes, dame razón.

—Tienes razón, hijo mío, respondió el juez.

El pequeño escriba en cuclillas levantó la cabeza. ¡Oh! juez sabio y justo entre todos los jueces sabios y justos, dijo, acabas de dar razón a dos hombres a la vez, cada uno de los cuales contradice exactamente al otro. Eso es imposible.

—Tú también tienes razón, hijo mío, respondió el juez.

LA VERDAD

(en cuanto re-velación)

Cristóbal Colón proclamó un día: parto a descubrir América. Y partió. Después de un largo viaje, de repente descubrió tierra. En América, gritó a su tripulación. Se acercaron a ella y desembarcaron. En la playa vieron frente a ellos a un grupo de pielrojas que celebraban un conciliábulo con su jefe. Los dos grupos se observaron. El jefe de los pielrojas avanzó majestuosamente hacia el grupo de Colón: ¿Eres Cristóbal Colón? A su respuesta afirmativa, se volvió hacia sus gentes y les dijo: muchachos, desde ahora es inútil que nos escondamos; estamos descubiertos.

(en cuanto pregunta)

Durante años y años un joven candidato a la sabiduría suprema se iniciaba con un viejo maestro de espiritualidad. Cuando los dos creyeron que su objetivo estaba alcanzado, fijaron un último encuentro antes de separarse definitivamente. Hacia el final de éste, el discípulo quiso formular a su iniciador una última pregunta primordial y final. Una vez autorizado, la formuló: *¿Qué es la verdad?* Todavía eres demasiado inexperto para aprenderlo, le replicó el viejo maestro. Ve al mundo, medita, no vaciles en construir y destruir obras perecederas y vuelve a verme dentro de diez años para que te responda a la más importante de las preguntas.

Diez años después, el joven (ya menos joven) volvió a ver a su guía espiritual (bastante envejecido). Se pasearon durante mucho tiempo sin hablar, para sentarse finalmente a orillas de un estanque. El alumno habló el primero: He seguido tu enseñanza iniciática y me has enseñado todo; después, he recorrido

el mundo, he meditado, sufrido y actuado; he experimentado todo; solamente me falta tu respuesta final a mi pregunta absolutamente central; me la habías prometido: ¿qué es la verdad? El viejísimo maestro lo miró con una simpatía profunda y le respondió en voz baja: *la verdad, ¿qué es?*

LA INVESTIGACION

(siempre errónea y errante incluso antes de ser planetaria)

Un hombre erraba toda su vida por el mundo en busca de la piedra —filosofal— que transformaría el vulgar metal en oro. Erraba por montes y por valles, vestido con un sayal atado a su cuerpo por un cinturón con una hebilla metálica. Cada vez que encontraba una piedra que le parecía que podía ser *la* piedra, la frotaba contra su hebilla y se veía obligado a tirarla. Una noche en que estaba extremadamente cansado, llegó ante la casucha de una vieja campesina y le pidió de beber y de comer. La vieja preguntó por él y, después de haber escuchado en silencio, miró fijamente su hebilla y dijo: pobre hombre, has arrojado también la piedra preciosa: ¿no te has dado cuenta de que tu hebilla ya está convertida en oro?

EL AMOR

(la sique, la negatividad y la muerte)

Un estudiante alemán va una noche a un baile. En él descubre a una joven, muy bella, de cabellos muy oscuros, de tez muy pálida. En torno a su largo cuello, una delgada cinta negra, con un nudito. El estudiante baila toda la noche con ella. Al amanecer, la lleva a su buhardilla. Cuando comienza a desnudarla, la joven le dice, implorándole, que no le quite la cinta que lleva en torno al cuello. La tiene completamente desnuda en sus brazos con su cintita puesta. Se aman; y después se duermen. Cuando el estudiante se despierta el primero, mira, colocado sobre el almohadón blanco, el rostro dormido de la joven que sigue llevando su cinta negra en torno al cuello. Con gesto preciso deshace el nudo. Y la cabeza de la joven rueda por la tierra.

(las inversiones y las trasposiciones)

Una pareja de homosexuales.

El masoquista: Caigo a tus pies, hazme verdaderamente daño hoy, más daño que nunca, lo más que puedas.

El sádico: ¡no!

El masoquista: gracias.

LA MUERTE

(y el amor a la vida)

Un mandarín chino propuso una vez al gobernador de una provincia esta medida que no tardó en adoptarse. En el momento en que la víctima debía colocar la cabeza sobre el tajo para que el verdugo pudiese cortarla, un caballero enjaezado llegaba a todo galope y gritaba: ¡Alto! ¡El Señor ha indultado al condenado a muerte! Y en ese instante de euforia suprema, el verdugo cortaba la cabeza al feliz mortal.

LAS VOCES DEL SILENCIO

(el fin tecno-lógico y escato-lógico y la vuelta a empezar)

La energía atómica encadenada se ha desencadenado finalmente y ha destruído toda vida humana en el planeta. Solamente un habitante de un rascacielos de Chicago se ha salvado. Después de haber comido y bebido lo que había en su nevera, leído, visto y oído su biblioteca ideal, su museo imaginario y su discoteca real, desesperado de no verse morir, decide suprimirse y se arroja al vacío desde lo alto del piso cuarenta. En el momento en que pasa por delante del primer piso oye sonar el teléfono.